Eric A. Havelock

La musa aprende a escribir

Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente

Prólogo de Antonio Alegre Gorri



Título original: *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*
Publicado en inglés por Yale University Press, New Haven y Londres

Traducción de Luis Bredlow Wenda

Cubierta de Mario Eskenazi

A Christine

cultura Libre

1ª edición, 1996

ISBN: 84-493-0286-2
Depósito legal: B-22.319-1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prólogo

A lo largo de los dos últimos decenios, la cuestión de las relaciones entre oralidad y escritura ha venido despertando un creciente interés entre los estudiosos de las disciplinas más diversas: la antropología y la filología, la historia y la semiótica, la teoría literaria y las ciencias de la comunicación se entrecruzan en un nuevo terreno de investigación apenas explorado por las generaciones anteriores y que, sin embargo, siempre estaba ahí. Lugar común donde los haya es observar que la «invención» de la escritura o, dicho con más precisión, la transición de una sociedad carente de escritura a otra en la que toda —o casi toda— manifestación lingüística relevante se efectúa por medios escritos supone una transformación radical de todos los aspectos de la vida social y del pensamiento: ni la religión ni la literatura, ni las ciencias ni el derecho, tal como los venimos entendiendo los «civilizados» desde hace más de dos mil años —desde que hay propiamente «historia», otro concepto indisociable de la expresión escrita— serían concebibles sin la intervención de la escritura. Quizás haya sido precisamente lo aparentemente trivial de tal observación lo que durante siglos disuadió a los estudiosos de examinar con más detalle cuáles fueron exactamente las repercusiones que el nacimiento de la palabra escrita provocó en las maneras de concebir la naturaleza y las relaciones sociales, en la vida religiosa y en las formas de composición poética y literaria.

No cabe duda de que la experiencia de los modernos medios electrónicos de transmisión de mensajes —radio y televisión— sirvió de pujante estímulo (y aun de modelo paradigmático) a las investigaciones sobre los efectos revolucionarios de otras «tecnologías de la comunicación» más añejas, como la imprenta o la escritura misma, que se desarrollaron a partir de los años sesenta (como se atestigua en los capítulos 3 y 4 de este libro); y podríamos añadir que el impacto de los más recientes medios informáticos no habrá sido del todo ajeno al hecho de que las cuestiones de la oralidad y la escritura se hayan convertido desde entonces en poco menos que un tema de moda.

Dentro del cada vez más amplio ámbito de los estudios sobre la historia de las técnicas de la comunicación, la contribución de E. A. Havelock, conocido, desde la década de los cincuenta, como renombrado estudioso de la Antigüedad griega, ocupa un lugar en absoluto secundario respecto de las obras —mucho más conocidas, sin embargo— del canadiense Marshall McLuhan. Preciso es subrayar que Havelock no es un «macluhaniano» ni epígono de nadie, sino un pionero de pleno derecho de los estudios sobre oralidad y escritura, un investigador que llegó por vía independiente, y aproximadamente por las mismas fechas, a unas conclusiones hasta cierto punto —y sólo hasta cierto punto— análogas a las del teórico canadiense. La primera aportación decisiva del erudito inglés a la comprensión de la «revolución alfabética» (precedida, empero, por varios artículos que vieron la luz en revistas especializadas), *Prefacio a Platón*, salió de las prensas en 1963, a los pocos meses de publicarse *La Galaxia Gutenberg*, libro que, con todo, oficiaría de respaldo y acicate a las ulteriores investigaciones del filólogo de Cambridge. «McLuhan había llamado la atención sobre los efectos psicológicos e intelectuales de la imprenta: yo estaba preparado para seguir el hilo hacia atrás, hasta llegar a algo que había empezado unos setecientos años antes de Jesucristo», escribe Havelock en el capítulo 1 de la presente obra, resumiendo en escuetas palabras un fascinante recorrido intelectual que nos conduce a los orígenes de nuestra civilización occidental, indisociable del fenómeno de la escritura alfabética, y a la pregunta por el funcionamiento de unas sociedades basadas en la tradición oral y, sin embargo, dotadas de una cultura rica y compleja, como fueron las sociedades helénicas de los tiempos de Homero, Hesíodo, Píndaro y aun de los primeros filósofos presocráticos.

Tal empresa, equivalente a introducir el caballo de Troya de una metodología interdisciplinar en el sagrado recinto de los estudios clásicos, no pudo menos de tropezar con la empecinada resistencia de muchos especialistas. Havelock observa que para muchos estudiosos del mundo clásico «su profesión constituye una especie de religión mistérica, accesible a los iniciados, pero que debe ser protegida contra toda contaminación, sea por parte de otras disciplinas, sea de lo que se intuye vagamente como el materialismo o el relativismo de la modernidad» (véase cap. 11). Contemplar la Hélade clásica con el ojo relativizador del antropólogo, del sociólogo o del estudioso de la literatura comparativa, parangonar el Olimpo a las mitologías «primitivas» de África o América, comparar a Homero con los anónimos bardos campesinos serbocroatas de nuestro siglo, parecía, hasta hace pocos decenios, atentar contra la creencia en la absoluta unicidad del fenómeno griego, vista a su vez como garantía y prueba de la supuesta superioridad de la civilización occidental.

Pero este prejuicio resulta infundado, se mire por donde se mire. Para empezar, oralidad no es sinónimo de primitivismo, o —podríamos decir sin incurrir en excesiva simplificación— ser ágrafos en una sociedad ágrafa no equivale a ser analfabetos, en el sentido peyorativo que el término ha adquirido en el mundo alfabetizado. De hecho, muchas sociedades altamente civilizadas, como la de los incas, subsistieron durante siglos sin el apoyo de la escritura. La explicación de este hecho radica, según el

autor de este libro, en que la función de *fijación* de la memoria colectiva (recuerdos de hechos pasados, normas de conducta, creencias religiosas o saberes prácticos) que en nuestras sociedades incumbe a la escritura, en el mundo de la oralidad primaria se realizaba por otros medios. Ante todo, el empleo del verso, con la estructura fija del metro y el apoyo de fórmulas y epítetos recurrentes, como lo observamos en Homero, servía de poderosa ayuda a la memorización de cualquier contenido considerado digno de ser retenido en la memoria colectiva, tratárase de las hazañas de los antepasados más notables, de doctrinas cosmológicas o teogónicas o de máximas de sabiduría práctica: función mnemónica ésta del verso que aún subsistiría, mucho más acá de los albores de la escritura, en la secular tradición de la poesía didáctica. Todavía en el siglo XVI, fray Francisco de Ávila apunta que «el verso, a juicio de los que bien sienten y son de él capaces, es más sentencioso y compendioso, sabroso y apacible, más vivo, más atractivo, de más sutileza, de más lindeza, de más eficacia, de más audacia, de más incitación, de más impresión y perpetuidad para quedar más afijado en la memoria de los mentores».[1]

Por otra parte, precisamente ante el trasfondo común de lo que la Grecia arcaica comparte con otras muchas culturas prealfabéticas se destaca con la mayor nitidez cuanto hubo de singular en la experiencia griega. El paso de la oralidad a la escritura *alfabética* —es decir, a un medio de expresión escrita accesible, al menos en potencia, a todo el mundo, y además capaz de acoger y reproducir toda la riqueza fonética del habla oral— es un momento decisivo de la transición (que en Grecia se realizó probablemente por primera vez) de una sociedad regida por la tradición, que experimentaba el orden de las relaciones sociales

1. Citado según S. Eijan, *La poesía franciscana en España, Portugal y América*, Santiago de Chile, 1935, pág. VII.

como sagrado e inmutable, a una sociedad *política* que concibe su propio ordenamiento como objeto de decisión consciente de sus miembros y, por ende, de discusión racional. Sólo en este horizonte pueden emerger las nociones de razón, sujeto y moral (y, con ello, la filosofía y la política, la retórica y el derecho); y sólo a partir de ahí la indagación del orden de la naturaleza deja de ser privilegio de una casta sacerdotal y queda abierta a la especulación racional de cualquiera que esté capacitado para ello: he aquí lo que se ha designado, con cierto anacronismo, como el «nacimiento de la ciencia».

El empleo generalizado de la escritura alfabética fue para este proceso de transformación social no menos importante de lo que sería, dos milenios después, la imprenta para el nacimiento de la moderna sociedad burguesa: no sólo permitió una amplia difusión de textos escritos (y, con ello, el surgimiento de los géneros literarios en prosa, la historiografía, los tratados científicos y filosóficos y, mucho más tarde, la novela), sino que ofreció un medio mucho más dúctil y flexible para la formación de nuevos conceptos de lo que habían podido ser las escrituras silábicas e ideográficas del antiguo Oriente; además, parece que ha contribuido decisivamente a la formación de un pensamiento analítico y abstracto, cuya atención se desplazaba desde la continuidad sonora de la palabra oral hacia unas estructuras compuestas de unos elementos como las letras del alfabeto, puramente abstractos y desprovistos de toda relación semántica con las cosas sensibles. Hegel había observado ya que «el aprender a leer y escribir una escritura alfabética debe ser considerado un medio de formación infinito y que nunca se apreciará lo bastante, en cuanto conduce al espíritu desde lo sensible concreto hacia la atención a lo formal, a la palabra sonora y sus elementos abstractos, aportación esencial para fundar y depurar en el sujeto el suelo de la interioridad».[2] Pero sólo en nuestros días esas ob-

2. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 459.

servaciones incidentales se han concretado en investigaciones detalladas sobre la influencia que la técnica de la escritura alfabética ejerció sobre la evolución del pensamiento griego. De la fecundidad de tal enfoque da prueba, aparte de los numerosos estudios citados en este volumen, el sugerente intento de H. Wismann de explicar el pensamiento atomista de Leucipo y Demócrito a partir de la experiencia del uso de las letras del alfabeto.[3]

A quien se adentre en una indagación de esta índole acecha siempre, claro está, el peligro de caer en un reduccionismo tecnológico que interpreta las innovaciones tecnológicas de modo unilateral como «causa» de las transformaciones de la sociedad y del pensamiento, en lugar de entenderlas como mero momento dialéctico de un proceso total cuyas complejas interacciones escapan a toda causalidad mecánica. Preferimos dejar al juicio del lector la apreciación de hasta dónde la obra de Havelock ha logrado eludir semejante reduccionismo. Sólo quisiéramos apuntar que un cierto grado de unilateralidad, de inmodestia teórica y aun de exageración sea tal vez inevitable en todo planteamiento novedoso capaz de arrojar nueva luz sobre unos temas discutidos desde hace siglos. De lo que no cabe duda es de que el presente volumen ofrece una excelente introducción a un conjunto de estudios que ya no puede pasar por alto nadie que desee comprender los orígenes de unos modos de vivir y de pensar que, con todas las modificaciones que se quiera, siguen siendo los nuestros.

ANTONIO ALEGRE GORRI
Universidad de Barcelona

3. Heinz Wismann, «Atomos Idea», *Neue Hefte für Philosophie* 15/16, 1979, págs. 34-52.

AGRADECIMIENTOS

En la medida en que el problema de oralidad y escritura viene siendo cada vez más un problema no sólo griego sino moderno, los lectores de este libro se percatarán de lo que debo a la obra de Walter J. Ong, cuyo magistral estudio *Orality and Literacy* (1982) me proporcionó la base para la síntesis que aquí se intenta. Como él ha reconocido de buena gana que le ha resultado útil al tratar con la Antigüedad griega, también yo reconozco con agradecimiento cuánto me he servido de él en mis tratos con la modernidad. En un ámbito más próximo al mío, debo mucho al apoyo intelectual y a la simpatía personal de John Hollander, cuya calurosa defensa de mi causa me ha sido tanto más grata por provenir de un departamento de Yale en el cual la voz de la Antigüedad clásica ha podido contar siempre con oídos benévolos.

Allí donde mi argumentación se ha aventurado a recabar el apoyo de la historia del arte arcaico griego, fue Christine Havelock quien me sirvió de guía indispensable.

El manuscrito fue objeto de atenta y benévola lectura por parte de la Yale University Press, en la persona de la editora Ellen Graham. Pocos autores, por cierto, pueden preciarse de tener la suerte de contar con una revisión tan útil, tanto de cuestiones de detalle como de la expresión en general.

Mi texto debe mucho también al escrutinio y a las correcciones a que lo sometió mi corrector de estilo, Jay Williams.

E. A. H.
New Milford, Connecticut

CAPÍTULO 1

PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

La intención que se persigue con este libro es presentar un cuadro unificado de una crisis que se produjo en la historia de la comunicación humana cuando la oralidad griega se transformó en la civilización de la escritura griega. Las investigaciones sobre diversos aspectos parciales del problema que he venido realizando a lo largo de los últimos treinta y tres años se hallan dispersas en tres libros y numerosos artículos, algunos de los cuales no se han publicado hasta en fecha reciente, mientras que otros están disponibles ahora en traducciones a lenguas extranjeras (véase bibliografía). Parece conveniente reunir las variadas conclusiones de esos trabajos en una sola perspectiva que abarque la manera en que se produjo la transformación, lo que ésta significó en su momento y lo que ha venido significando desde entonces para nosotros. La literatura y la filosofía griegas representan empresas gemelas de la palabra escrita, las primeras de su género en la historia de nuestra especie. Por qué exactamente fueron las primeras, y en qué consistía precisamente su unicidad, son preguntas cuya mejor respuesta se encuentra en el contexto de lo que se ha llamado la revolución alfabética griega.

Una insinuación —pero nada más que eso— de que semejante problema relativo al carácter de la cultura griega aguardaba una explicación apareció por primera vez en un libro que, por lo demás, trataba de un tema bastante distinto. En *The Liberal*

Temper in Greek Politics (1957) se observaba que los llamados «fragmentos» de Demócrito no parecían ser citas extraídas de obras cuyo resto se hubiera perdido, sino que, por el contrario, fueron concebidos por el autor como aforismos completos en sí mismos. «La sentencia redonda inició su trayectoria en los tiempos preliterarios de la comunicación oral, cuando la transmisión de las doctrinas dependía de la palabra hablada y su conservación de la memoria.» (Havelock, 1957, pág. 126.)

Un estudioso (el único, que yo sepa) que reparó en esa observación y advirtió su posible alcance, en una conversación personal por la que nunca dejaré de estarle agradecido, fue Arthur Nock. Creo que sirvió de estímulo a las ulteriores investigaciones sobre el uso posterior del aforismo filosófico que vieron la luz en un valioso artículo de Zeph Stewart (1958, págs. 179-191).

En aquel entonces me abstuve de llevar más lejos la tesis oralista en lo relativo a los presocráticos (véase, sin embargo, Hanfmann, 1953, pág. 24, n. 1). Luego di un paso más en esa dirección en un artículo sobre Parménides y Ulises («Parmenides and Odysseus», 1958), en el cual estudié la elección de los temas homéricos por los que el filósofo se había guiado al componer su propio poema filosófico. Se trataba de un fenómeno que quizá no se lograría explicar del todo más que en el contexto de la oralidad general griega, que en tiempos de Parménides ejercía todavía un control sobre la composición y el pensamiento presocráticos. Tal perspectiva se abrió finalmente en «Preliteracy and the Pre-Socratics» (1966a), donde me decidí a defender la conjetura de que por lo menos los cuatro primeros presocráticos cuyas palabras propias se han conservado compusieron su obra por procedimientos orales, sea en verso, sea en forma de aforismos, en un estilo que adoptaba con la mayor naturalidad el lenguaje de Homero y Hesíodo, y que incluso aceptaban las mitologías cósmicas de Homero y Hesíodo como modelos tradicionales que había que revisar. En fecha más reciente, en un

estudio sobre la tarea lingüística de los presocráticos («The Linguistic Task of the Pre-Socratics», 1983), al limitarme a un examen de todas las citas presocráticas propiamente dichas, conseguí llegar a la conclusión de que dicha «tarea» no se ha de concebir como la de ofrecer unos sistemas de pensamiento rivales, sino como la invención de un lenguaje conceptual en el cual se pudieran expresar todos los sistemas filosóficos futuros; este mismo lenguaje se había extraído, sin embargo, de Homero y Hesíodo y se le había dado una nueva sintaxis no oral. En la misma monografía examiné la supuesta prueba (que nos ofrece Teofrasto) de la tesis de que la llamada Escuela de Mileto (denominación propuesta en la Antigüedad tardía) desempeñó un papel pionero en el uso de un vocabulario conceptual, con referencia particular al supuesto concepto de «lo ilimitado» (*tò ápeiron*). La conclusión fue que tal prueba no existe; aquellos pioneros, al igual que sus sucesores, componían para la publicación oral, en lenguaje oral y probablemente en verso.

El lenguaje teórico primitivo, extraído, como por entonces creí percibir, de Homero y Hesíodo y adaptado a un nuevo uso, era un lenguaje que los presocráticos deseaban aplicar al cosmos físico. Los términos elegidos eran sobre todo de índole física —cuerpo, espacio, movimiento, cambio, cualidad, cantidad y conceptos similares—, elementales y bastante sencillos (desde nuestro punto de vista).

¿Qué sucedía con el cosmos moral, con el vocabulario de los valores morales, de lo justo, lo honesto, el bien, el deber y lo conveniente, lo obligatorio y lo permitido? ¿Es que también esos conceptos, tal como los expresa el lenguaje de la ética, empezaron a existir sólo con la palabra escrita? ¿Había que inventar la ética como había que inventar la física, y dependía tal invención de la sustitución de la oralidad por la escritura? Ésa podía ser, obviamente, una línea de pensamiento subversiva que más valía postergar hasta que se hubiera sentado cierta base tratando primero del mundo físico.

De todos modos, volvió a surgir el mismo problema obsesionante de un cambio de vocabulario acompañado de un cambio sintáctico, que se hicieron perceptibles en el lenguaje usado para describir la conducta humana en cuanto opuesta al comportamiento cósmico. Lo que había despertado originalmente mi curiosidad fue la observación de que el término con que Platón designa la «justicia», un tema central de su obra más conocida, la *República*, era una palabra de cinco sílabas que en esta forma no se encontraba en ningún texto anterior a Herodoto. La forma más breve, de dos sílabas, se halla en Homero, Hesíodo y autores posteriores, pero jamás en la clase de sintaxis asignada a la forma más larga. En «*Dikaiosune*: An Essay in Greek Intellectual History» (1969) indiqué algunas conclusiones que acaso se pudieran extraer de ello. No las amplié hasta casi diez años después en *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato* (1978). La argumentación, una vez completada, ofrecía la doble propuesta de que la noción de un sistema de valores morales autónomo y al mismo tiempo susceptible de ser interiorizado en la conciencia individual era un invento de gente que sabía leer y escribir, un invento platónico, para el cual la Ilustración griega había sentado la base al reemplazar un sentido oralista de «lo que hay que hacer», como cuestión de decencia y proceder correcto.

Mi metodología me obligaba a atenerme a las pruebas que ofrecían los textos auténticos en lugar de entregarme a la especulación desenfrenada. Ello significaba que había que dejar de lado la presencia de Sócrates en la historia, puesto que no existe ningún texto socrático en el sentido en que podemos decir que existen textos platónicos. Lo que más se le aproximaba, entre lo que había, era el texto de una parodia de lo que Sócrates decía de veras y oralmente cuando tenía unos cuarenta años (Platón era entonces un niño). En «The Socratic Self as It Is Parodied in Aristophanes' "Clouds"» (1972) indiqué cómo acaso se pudiera empezar a llenar tal laguna.

Era éste, de hecho, otro caso en que una insinuación del contexto correcto en que un problema —el de Sócrates, en este caso— podía hallar una solución había visto la luz veinte años antes, en un ensayo que planteaba la pregunta: ¿por qué se procesó a Sócrates? Como parte de la respuesta, había observado que hasta la segunda mitad del siglo v «no había libros de texto ni enseñanza institucionalizada del derecho, de la gestión empresarial, de la agricultura, etc., como tampoco los había para los trabajos artesanales. En efecto, los procesos de educación general tenían que adaptarse a las condiciones de una cultura oral» (Havelock, «Why Was Socrates Tried?», 1952, pág. 100).

El mecanismo —si es que se puede llamar así— que servía para mantener esa «educación», garantizando su transmisión de generación en generación, era típico de una sociedad oral: a saber, la costumbre asiduamente cultivada de la íntima asociación diaria (*sunousía*) entre adolescentes y hombres mayores que les servían de «guías, filósofos y amigos» (ibíd.). La institución favorecía, a tal propósito, los vínculos homosexuales. En una sociedad de dominación masculina y familias extensas ese arreglo gozaba del firme apoyo de los padres de familia. El delito de Sócrates consistía en proponer que esa educación se profesionalizara efectivamente, de modo que no fuesen ya la tradición poética y la práctica (*empeiría*) lo que determinaba su contexto sino el examen dialéctico de «ideas»: lo cual no dejaba de ser, obviamente, una amenaza para el control político y social que hasta entonces venían ejerciendo los jefes de las «primeras familias» atenienses.

Propuse, pues, la educación socrática (*paídeusis*) y la noción socrática del yo (*self*) como eslabones perdidos de una posible solución del problema socrático. Ambos aspectos planteaban cuestiones pertenecientes al contexto de la ecuación oralidad-escritura, ya que el descubrimiento de la individualidad (*selfhood*) se podía considerar parte y parcela de aquella separación entre el co-

nocedor y lo conocido que la creciente difusión de la capacidad de leer y escribir favorecía (Havelock, 1963, cap. 11). Las cuestiones planteadas remitían una vez más a asuntos de uso lingüístico: el vocabulario de la educación y el vocabulario de la realización de uno mismo. ¿No se podía ver la entera misión socrática como una empresa lingüística, impulsada por la transición de la oralidad a la escritura? De ser así, Sócrates mismo jugaba un papel paradójico: era un oralista apegado a la costumbre de su juventud, pero usaba el oralismo de una manera enteramente novedosa, no ya como un ejercicio de memorización poética sino como un instrumento prosaico para romper el hechizo de la tradición poética, en cuyo lugar colocó un vocabulario y una sintaxis conceptuales que él, como conservador que era, trató de aplicar a las convenciones que regían las conductas de una sociedad oral, a fin de reelaborarlas. Los diálogos de sus discípulos, miembros de la nueva generación alfabetizada, llevaron los resultados de esa innovación a sus consecuencias lógicas, poniéndolos por escrito, con lo cual también ensancharon su interpretación más allá del horizonte del original. Se trataba nada menos que de una revisión radical de nuestra concepción de la más célebre de todas las empresas filosóficas. Las conclusiones a las que quizá nos obligue tal revisión sólo se han publicado en toda su extensión en estos dos estudios: «The Socratic Problem: Some Second Thoughts» (1983a) y «The Orality of Socrates and the Literacy of Plato: With Some Reflections on the Origin of Moral Philosophy in Europe» (1984).

Las investigaciones hasta aquí mencionadas, en las que exploré los efectos lingüísticos de la revolución alfabética griega, se centraban en el ámbito de la filosofía griega. Éste era, en efecto, el campo en el cual se me había despertado inicialmente la curiosidad en 1925, cuando me estaba especializando en la preparación para la División B de la parte segunda del *tripos** clásico de Cambridge, lo cual me permitía concentrarme en el campo presocrático. Aquellos presocráticos (o preplatónicos, denominación más exacta cronológicamente y que ahora prefiero, puesto que coloca acertadamente a Sócrates en su sitio próximo al período oral) habían sido mi primer amor y lo siguen siendo; fascinación ésta que comparten, según he observado, muchos estudiosos y filósofos fuera del ámbito clásico. Para estudiar los textos de aquellos pensadores, en las aulas de Cambridge de aquellos años, se nos remitía a un libro de texto (Ritter, 1913) en el cual las citas entresacadas de los originales se mezclaban con el lenguaje interpretativo que se les había aplicado en la Antigüedad, después de la muerte de los autores, y a menudo mucho tiempo después. Observé lo que me parecía una colisión entre los dos, en el vocabulario y el lenguaje. Parecía que las interpretaciones antiguas, al igual que sus equivalentes modernos, exigían que se impusiera un metalenguaje a los originales. Se podría decir que el deseo de explicar por qué eso era así fue el punto de partida de todo cuanto he publicado desde entonces sobre el problema de la oralidad en Grecia y fuera de Grecia. Para mí fue allí donde todo empezó y no, como a menudo se supone, con el trabajo de Milman Parry sobre Homero (en particular sus dos artículos de 1930 y 1932), que descubrí con agradecimiento sólo quince años más tarde.

Análogo motivo de gratitud tuve cuando Harold Cherniss publicó *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy* (1935). Dicha obra introdujo todo el tema del metalenguaje estudiando con precisión cómo las concepciones físicas propias de Aristóteles habían contaminado su reseña de los primeros principios presocráticos. Yo estaba preparado para lanzar un ataque similar en un frente mucho más amplio, empeño que se vio alentado dieciocho años más tarde por la aparición del estudio de John McDiarmid, *Theophrastus on the Pre-Socratic Causes* (1953). En un lapso de un año el movimiento hacia una revaluación de las

* *Tripos*: examen final por el cual se concede el *honours degree* de la universidad de Cambridge. [T.]

versiones aristotélicas del pensamiento presocrático recibió un nuevo impulso con la publicación del libro de G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (1954). Esa obra colocó firmemente el término *lógos* (término de implicaciones lingüísticas) en el centro del sistema de dicho filósofo, reemplazando el fuego elemental que le asignara Aristóteles como primer principio. Tanto McDiarmid como Kirk habían participado conmigo previamente en discusiones orales sobre esos temas en Toronto y Harvard.

Al ampliar la perspectiva establecida por el lenguaje filosófico, empecé a advertir el problema —pues tal me parecía— del notorio monopolio que la musa de la poesía ejercía sobre todo el *corpus* de la literatura griega primitiva. En términos modernos era un enigma. ¿Qué le había sucedido a la prosa, que en nuestra propia cultura tomamos por garantizada y que se supone existe en cualquier cultura? Releí las invectivas que Platón dirigiera contra la poesía, y en particular contra Homero, Hesíodo y la tragedia griega. Siguiendo la línea de interpretación dominante en mi ámbito de investigación, yo había creído hasta entonces que esas invectivas no se debían tomar al pie de la letra; que Platón no quería decir realmente lo que decía, o bien que lo decía sólo en función de unos propósitos momentáneos y limitados. Pero, ¿y si realmente era eso lo que quería decir? ¿Cuál fue entonces su motivo? El lenguaje elegido por él mismo era la prosa, y por lo demás una prosa escrita muy elaborada. Por las razones que fuesen, se había sacudido el anterior monopolio de la poesía; cosa que habían hecho, por cierto, otros escritores antes que él. Pero Herodoto no era ateniense sino un jonio que escribía en su dialecto nativo, y Tucídides sólo empezó a escribir alrededor de la fecha en que nació Platón o poco después.

Se me ocurrió que una solución a las invectivas de Platón se podía hallar en la ecuación oralidad-escritura, en tanto que afectaba a la cultura griega en su conjunto: ésa fue la tesis que propuse en *Prefacio a Platón* (1963). Usé la autoridad del filósofo más venerado a fin de explicar lo que había sucedido anteriormente a él. Diríase que Platón atacaba a los poetas menos por su poesía que por la enseñanza que impartían, en lo cual consistía su papel aceptado. Los poetas habían sido los maestros de Grecia. Ahí estaba la clave. La literatura griega había sido poética porque la poesía cumplía una función social, a saber, la de preservar la tradición conforme a la cual los griegos vivían e instruirlos en ella. Esto podía significar únicamente una tradición que era enseñada y memorizada oralmente. Era precisamente a esa función didáctica y a la autoridad que la acompañaba a lo que Platón se oponía. ¿Cuál podía ser su motivo, a menos que pretendiera que sus propias enseñanzas la suplantaran? ¿Y qué diferencia había? La diferencia obvia, que hemos señalado ya, es que las enseñanzas de Platón, desde el punto de vista formal, no eran poéticas. Estaban compuestas en prosa. ¿Era eso un accidente superficial? ¿O bien, visto que las enseñanzas platónicas habían de reemplazar la poesía, habían de reemplazar también a la oralidad? ¿Era el surgimiento del platonismo, que significaba la aparición de un extenso *corpus* de discurso escrito en prosa, una señal que anunciaba que la oralidad griega estaba cediendo ante la civilización de la escritura griega y que la mentalidad oral estaba a punto de ser reemplazada por una mentalidad de la escritura? ¿Es que el genio de Platón reconocía intuitivamente ese proceso de sustitución?

En *Prefacio a Platón* sugerí que si esto era así, entonces la invención del alfabeto griego había desempeñado un papel clave; pero no profundicé en la cuestión de cómo y por qué exactamente sucedió eso hasta que se me presentó la oportunidad al escribir «Prologue to Greek Literacy» (Havelock, 1973). Esos dos discursos trataban, respectivamente, de «La transcripción del código de una cultura sin escritura» y «El carácter y contenido

del código». Desde entonces, he hallado razones para cuestionar mi propio uso del término «código», en el sentido en que lo había aplicado a aquello a lo que entonces me refería (véase el capítulo 7).

Cuanto más reflexionaba sobre el acto de transcripción tal como se produjo en Grecia, tanto más me convencía de que había algo en el sistema de escritura griego que lo colocaba en una clase aparte. Su unicidad no podía consistir simplemente en añadir cinco vocales, como si el problema fuese una suma aritmética. Al igual que muchos miembros de mi generación, educada en las tradiciones de una cultura más conservadora, conocía bien el Antiguo Testamento y había empezado a familiarizarme con las llamadas «literaturas» de Sumeria, Babilonia y Asiria (recientemente traducidas de las tablas cuneiformes) y con versiones de la literatura sapiencial egipcia. Saltaba a la vista el agudo contraste entre la enorme riqueza de la oralidad griega, tal como se conserva en las transcripciones, y la cautela de sus competidores. El lujo de detalles y la hondura del sentimiento psicológico contrastaban con la economía del vocabulario y la cautelosa inhibición de las emociones que parecían características específicas de toda la literatura hebrea y de Oriente Próximo. Se me ocurrió que la verdadera oralidad de aquellos pueblos no griegos no había llegado hasta nosotros, que en efecto se había perdido irremediablemente porque los sistemas de escritura que se empleaban eran demasiado imperfectos para registrarla adecuadamente. Esos pueblos no podían haber sido estúpidos, insensibles o de un grado inferior de conciencia. Señalé el contraste en el artículo «The Alphabetisation of Homer» (1978b), en el cual confronté pasajes de textos comparables de la *Epopeya de Gilgamesh* y de la *Ilíada* y los sometí a un recuento de vocablos. Un año después (en «The Ancient Art of Oral Poetry», 1979) extendí la comparación a la literatura védica de los hindúes como ejemplo de una oralidad ritualizada, en la cual las limitaciones de la escritura sánscrita quizá contribuyeran a la simplificación, en contraste con el vasto alcance y la riqueza de detalles del texto de Hesíodo. No era muy probable que los estudiosos del hebreo, del cuneiforme y del sánscrito acogieran con benevolencia semejante tesis, pero me sentía con ánimo para defenderla después de haber considerado algunos de los aspectos acústicos de la conducta lingüística e identificado la manera en que los símbolos griegos habían logrado aislar con economía y precisión los elementos del sonido lingüístico, disponiéndolos en una breve tabla atómica que se podía aprender durante la infancia. Ese invento posibilitó por primera vez un reconocimiento visual automático y a la vez exacto de los fonemas lingüísticos. El análisis se dio a conocer por primera vez en *Origins of Western Literacy* (1976), monografía reproducida luego en *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* (1982a). Los dos títulos reflejan el progresivo descubrimiento de que un invento que había resultado decisivo al cambiar el carácter de la conciencia griega había de tener el mismo efecto en el conjunto de Europa y podía ser considerado responsable de haber creado el carácter de una conciencia moderna que está empezando a abarcar el mundo entero. Marshall McLuhan había llamado la atención sobre los efectos psicológicos e intelectuales de la imprenta: yo estaba preparado para seguir el hilo hacia atrás, hasta llegar a algo que había empezado unos setecientos años antes de Jesucristo.

«Cambiar la conciencia» es una expresión útil en cuanto invita a una penetración crítica por debajo del nivel superficial de la vida humana. Pero su aplicación permanece vaga hasta que su verdad no haya sido puesta a prueba por un cambio demostrado del uso lingüístico efectivo, tal como se revela en los textos de los «autores» griegos que leemos. Aquí, en sus palabras escritas (no importa que las escribieran o no ellos mismos), debe estar la prueba —o la falta de pruebas— de la ecuación oralidad-escritura.

Los textos filosóficos, incluidos los de Platón, son, en términos cuantitativos, la parte menor del asunto. Lo que constituye la gran literatura clásica es un *corpus* poético compuesto por los maestros clásicos, Homero, Hesíodo, los poetas líricos y corales, Píndaro y los tres trágicos áticos.

En *Prefacio a Platón* acepté el papel didáctico de Homero, afirmado por Platón, como elemento esencial para la comprensión de las dos epopeyas; busqué en el primer libro de la *Ilíada* ejemplos concretos de contenido didáctico, visibles en el carácter típico de las escenas y de los sentimientos expresados. Un recensor crítico señaló, en su momento, la limitación a un solo libro, que tal vez no demostrara nada respecto de los veintitrés libros restantes (Gulley, 1964). Yo había partido del supuesto de que, dada la coherencia del estilo de Homero, lo que era verdad evidente para uno de los libros sería verdadero también, en mayor o menor grado para los otros. Remedié ese defecto en *The Greek Concept of Justice*, ofreciendo un análisis análogo de unos pocos episodios selectos de la *Ilíada* y la *Odisea* (Havelock, 1978a, capítulo 4). Un comentario del texto homérico que aplicara la metodología exhaustivamente llenaría probablemente varios volúmenes.

Milman Parry, que comprendió acertadamente que el uso de fórmulas estaba inspirado por las condiciones de la composición oral, suponía que esa clase de composición era un arte de la improvisación. Mientras contaba su historia, al cantor podían, como decimos nosotros, «faltarle palabras», a menos que tuviera disponible en la memoria una reserva de fórmulas fraseológicas estandarizadas entre las que podía elegir las que encajaran en un contexto dado de su relato. El relato mismo podía ser de libre invención; pero no lo era el lenguaje que se empleaba. El modelo para esa conclusión fue la práctica observada entre los cantores campesinos de Yugoslavia (A. Parry, 1971).

En *Prefacio a Platón* traté de desplazar la atención, en lo relativo a la epopeya griega original, de la improvisación a la memoria y al recuerdo, aplicados tanto al contenido como al estilo, y en una escala de referencia más amplia, puesto que abarcaba la tradición entera de la sociedad para la cual el rapsoda cantaba, tradición en cuya conservación radicaba su propósito didáctico.

En *The Greek Concept of Justice* di también un paso más drástico: puesto que la finalidad didáctica no era conservar una tradición cualquiera sino la que regía la sociedad del presente (es decir, la sociedad contemporánea al cantor), y puesto que los poemas homéricos, tal como los conocemos, no se pueden datar antes del 700 a.C. —y se puede demostrar que incluyen materiales de fecha aún más tardía—, afirmé que el modo de vida tradicional celebrado en ambos poemas era el de la Jonia contemporánea, una comunidad de ciudades marítimas independientes que hablaban una misma lengua, y no el de una Micenas fabulosa o cualquier otra «fuente» legendaria. Micenas era el ropaje del cual era preciso revestir el relato para otorgar un aire de distancia y dignidad a ciertas instituciones y actitudes contemporáneas; su papel era bastante parecido al que desempeñó en la literatura inglesa la leyenda del rey Arturo (Havelock, 1978a, capítulo 5). Fue precisamente ese acento puesto sobre unos valores y unas actitudes aún vigentes lo que Platón juzgaba censurable.

Llevé más lejos las posibles implicaciones de esta tesis, en lo que pudiera afectar a la «fecha» de Homero, en el artículo arriba citado sobre «La alfabetización de Homero», en el cual propuse rehabilitar una tradición posterior relativa a la composición definitiva de los poemas; tradición conocida ya, al parecer, hacia finales del siglo v a.C., pero generalmente descartada hoy en día por los estudiosos de la cuestión homérica (véase, sin embargo, Goold, 1960, págs. 272-291; Davison, 1962). En su versión completa (transmitida por Cicerón) esa tradición afirma que en la época de Pisístrato, en el siglo vi, los materiales de las dos epopeyas se habían consolidado de alguna manera hasta formar los conjuntos ar-

ticulados que poseemos ahora, y que este proceso (o suceso) se produjo en Atenas. Saqué la conclusión de que el proceso de alfabetización había sido lento (suposición razonable, por otros motivos), que las epopeyas habían sido trasladadas al papiro trozo por trozo, y que la forma organizada en que las conocemos actualmente se había conseguido usando tanto la vista como el oído.

Ese juicio reflejaba una revisión de mi suposición anterior, que está muy presente en *Prefacio a Platón*, de que los dos poemas épicos, aunque obviamente hayan sido escritos (de lo contrario, no los tendríamos), fueron composiciones de oralidad primaria, es decir, que su existencia textual y su forma representaban una fiel reproducción de unas leyes de composición puramente acústicas que regían no sólo el estilo sino también el contenido. Tal había sido siempre la tesis sostenida por los oralistas acendrados (Milman Parry, Lord, Kirk), estuvieran o no dispuestos a tener en cuenta también la finalidad didáctica. Adam Parry (1966) sugirió algo que de hecho venía a ser una modificación de esa posición, pero no vivió lo bastante para desarrollar su punto de vista. Empecé a comprender que las claves para la composición podían ser más complejas (véase el capítulo 10).

Tal revisión necesaria de una concepción simplista previa era predecible a partir del ensayo «The Sophistication of Homer» (1973b), que pasó revista a dos conjuntos separados de episodios de la *Ilíada*. Los miembros de cada uno de esos conjuntos estaban íntimamente relacionados entre sí, aunque se hallaban muy dispersos a lo largo de los veinticuatro libros. Uno de ellos describía «La comedia en el Olimpo»; sobre ello escribí: «Los caracteres están nítidamente delineados, las situaciones descritas con realismo, delicadeza e ironía despiadada. Homero contempla una vida doméstica de complejas relaciones y las dibuja con trazos rápidos y firmes. El efecto de conjunto es coherente y también cómico». Otro grupo de episodios exponía «El corazón de Helena»; acerca de ellos escribí: «Helena, Héctor, Paris y Príamo figuran juntos sólo en estos tres contextos, muy alejados entre sí; y, sin embargo, los contextos no sólo son congruentes sino que se complementan con sutil economía. En el primero el poeta dispone a los personajes en tres parejas separadas pero que se entrecruzan parcialmente: Héctor con Paris, Príamo con Helena, Helena con Paris. El libro sexto continúa la serie combinando en trío a Héctor, Paris y Helena. En el libro veinticuatro los cuatro se juntan finalmente con ocasión del último parlamento retrospectivo de Helena. ¿Qué clase de genio fue capaz de tales sutilezas que obran al margen de la trama principal?» (Havelock, 1973b, págs. 267, 275).

Ahora concluyo que a esa clase de preguntas sólo se puede contestar si se acepta que los poemas épicos, tal como los conocemos ahora, son el resultado de alguna trabazón entre la oralidad y la escritura; o para variar la metáfora: el fluir acústico del lenguaje ingeniosamente elaborado a fin de mantener atento el oído mediante el eco fue reordenado con arreglo a unas estructuras visuales creadas por la esmerada atención del ojo.

Volviendo a Hesíodo, en *Prefacio a Platón* había examinado el relato del poeta sobre el origen y la actuación de las musas, concluyendo que dicho relato corroboraba la tesis de que la finalidad de la poesía oral, incluida la de Homero, era forjar una versión memorizada de la tradición y del régimen cívicos y sociales (Havelock, 1963, capítulo 9). Luego volví a ocuparme de la psicología de esa actuación oral y de sus finalidades mnemónicas en *The Greek Concept of Justice*, partiendo del papel central que en la literatura escrita de Grecia se asignaba al canto, a la danza y a la melodía (Havelock, 1978, capítulo 3).

Con todo, el texto de Hesíodo es, efectivamente, un texto cuya organización delata de nuevo la intervención del ojo lector, si bien aplicado esta vez con una finalidad más sofisticada (aunque menos placentera) que en el caso de Homero. Lo que se estaba leyendo era Homero mismo (aunque no necesariamente las

epopeyas ya completadas). Leyéndolo y escudriñándolo hacia atrás, Hesíodo se sintió impulsado a reorganizarlo, con lo cual sentó las bases (aunque nada más que eso) de un nuevo tipo de discurso «proto-literario». En *The Greek Concept* puse a prueba esa tesis mediante un examen detallado del ensayo poético de Hesíodo sobre la «justicia» (*díkē*), que constituye un episodio significativo de *Los trabajos y los días*: significativo, en este caso, porque parecía razonable ver en su errático lenguaje el resultado de una yuxtaposición de una serie de recuerdos de contextos homéricos y no solamente de su recuerdo oral (Havelock, 1978a, capítulos 11 y 12).

La misma metodología se había aplicado antes para explicar la curiosa construcción de un episodio paralelo sobre el tema de la «discordia» (*éris*) que Hesíodo había usado como introducción a la misma obra (Havelock, 1966b).

Puesto que la crítica platónica de la poesía incluía, como blanco de ataque, además de la poesía épica, la tragedia, parecía lógico dirigir la mirada a continuación a la tragedia ática como posible terreno de la competición entre oralidad y escritura.

Una pieza temprana, *Los siete contra Tebas*, se ofrecía como objeto idóneo para el análisis, sobre todo teniendo en cuenta que a los sesenta y dos años del estreno volvió a la escena como blanco de la crítica en una comedia de Aristófanes, precisamente en una fecha en que cabe suponer que en Atenas la oralidad estaba cediendo su sitio a la escritura. En «The Oral Composition of Greek Drama» (1980) inferí del texto de la tragedia la demostración de que su estilo de composición correspondía a unos papeles de composición oral que ayudaban a memorizar un contenido considerado de utilidad social.

Esos dos rasgos —el estilo oral y la finalidad didáctica— reaparecen en la crítica cómica de Aristófanes, que ridiculiza también, por contraste, el carácter libresco de las tragedias de Eurípides.

El texto de la *Orestíada*, estrenada nueve años después de *Los siete*, ya lo había examinado para descubrir cómo se manejaban los símbolos de la justicia (Havelock, 1978a, págs. 280-295). Concluí que el comportamiento lingüístico de esos símbolos cubría unos significados entrecruzados y rayanos en la contradicción, de una manera que se podría decir que reflejaba el empirismo *ad hoc* de la oralidad, en contraposición a la claridad coherente del conceptualismo literario. «Lo que contemplamos son todavía las justicias de Hesíodo, no la justicia de Platón» (Havelock, ibíd., pág. 295).

¿Qué sucede con los sucesores de Esquilo? ¿Fueron ellos unos escritores estrictamente literarios, emancipados del dominio homérico? Elegí para la prueba el *Edipo rey*, pieza de composición sofisticada por excelencia según los criterios literarios modernos. Aun admitiendo esa incuestionable calidad de la obra, el mismo texto ofrece pruebas de que aún persistía la presión que exigía una composición didáctica que favorecía la memorización oral (Havelock, 1981).

En esos dos estudios sobre la tragedia griega observé el papel decisivo que desempeñaban los coros en la conservación de la tradición general que se comunicaba a través de la oralidad del canto, de la danza y de la melodía. Ahí estaban las convenciones sociales de una conducta cívica decente, sus actitudes aprobadas, sus rituales implícitos en la vida cotidiana, revalidados y recomendados una y otra vez. Ese carácter didáctico se transmite implícitamente a los diálogos y a la retórica de los personajes que representan el argumento. La tipificación que hemos visto arriba como característica de la narrativa homérica perdura en la tragedia griega.

Pero las innovaciones que se introducían en la trama argumental, así como la creciente perspicacia psicológica que se expresaba en los diálogos escénicos, demuestran que la influencia de la oralidad se estaba debilitando. Se estaba preparando el te-

rreno para una tecnología de la palabra escrita, que adquiría la forma de un nuevo tipo de sintaxis. Platón exigiría la reforma del lenguaje tradicional de la epopeya y de la tragedia, sustituyéndolo por un lenguaje del análisis teórico (Havelock, 1978a, págs. 330-334).

En el terreno cubierto por mis escritos sobre la ecuación oralidad-escritura, tal como funcionaba en Grecia, hay algunas lagunas. No está presente Píndaro, ni los poetas líricos arcaicos, ni Eurípides, ni los historiadores, cuyos métodos de manejo de la prosa ofrecían ciertamente una alternativa —o incluso hacían competencia— al tipo de discurso representado por el propio Platón. Ni tampoco hemos llegado al final de la historia, a Aristóteles, si es que con él se acaba la historia. El «cuadro unificado» que hemos prometido requerirá que se subsanen esas omisiones.

Hasta aquí nuestra historia ha sido una historia griega, y lo seguirá siendo inevitablemente en la mayor parte de este libro. Su heroína es la musa griega, no su progenie moderna. Ella dio voz a un pequeño pueblo mediterráneo durante los tres siglos y medio que separan a Homero de Aristóteles, lapso durante el cual dicho pueblo se vio involucrado en la ecuación oralidad-escritura. El lector descubrirá, sin embargo, que una vez hayamos presentado a la musa (capítulo 2) la atención se dirigirá por un rato (capítulos 3-7) a unos asuntos ajenos al campo de los estudios clásicos, a los trabajos de estudiosos y críticos modernos con los que pudiera parecer que la musa no tiene ninguna relación directa.

El hecho es que la ecuación oralidad-escritura ha dejado de ser una ecuación exclusivamente griega. Como algo que todavía opera en el mundo moderno, ha atraído sobre sí la atención de disciplinas tan diversas como la antropología, la sociología y la literatura comparativa. El estudio de la oralidad que sobrevive en sociedades que han permanecido sin escritura hasta fechas recientes ha dado paso a la observación de su presencia persistente detrás de los textos literarios compuestos por los «escritores» modernos. Las teorías actuales incluso pueden llegar a yuxtaponer oralidad y «textualidad» en una relación que parece de confrontación.

La lectura del libro de Jacques Derrida, *De la gramatología* (1967), me hizo comprender que el problema de oralidad y escritura entró en la conciencia europea moderna con Rousseau. Su «buen salvaje» estaba concebido esencialmente como un oralista y sigue estando presente en lo que se está escribiendo hoy en día sobre la palabra hablada y el texto escrito.

La historia griega, una vez interpretada completamente, entra a formar parte de una interpretación más amplia que existe en el campo de la literatura comparativa, fuera del dominio de los estudios clásicos. Lo mismo vale, por lo visto, en el campo de la antropología, como ha demostrado la publicación del libro de Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje* (1977). Esta obra aportó un apoyo indirecto a mi convicción de que la introducción de la escritura en Grecia supuso un cambio no sólo del medio de comunicación sino de las formas de conciencia griegas.

La historia griega es autosuficiente, pero la crisis de la comunicación que describe, y que tuvo lugar en la Antigüedad, adquiere una dimensión más amplia cuando se mide en comparación con lo que parece una crisis parecida en la Edad Moderna. Cada una ilumina a la otra, una vez se establezca una relación entre ellas.

Hubo quien suponía que yo había establecido en Toronto alguna relación de esa clase con Marshall McLuhan (véase el capítulo 3) y su mentor, Harold Innis (véase el capítulo 6); incluso se me ha mencionado como miembro de una supuesta «Escuela de Toronto» creada por esos dos pensadores canadienses. En realidad, es más probable lo contrario. Tras haber encontrado la obra de Milman Parry, guiado también por la lectura de

Homer and Mycenae de Martin Nilsson (1933, que para mí sigue siendo la obra clásica sobre el tema), y siguiendo aquellas intuiciones que nacieron de los estudios presocráticos mencionados, recuerdo haber pronunciado en la Universidad de Toronto dos o tres conferencias sobre el tema de la composición oral, y sospecho que Innis estuvo entre los oyentes, en un momento en que él estaba siguiendo unas líneas de pensamiento análogas en su propio campo (Havelock, 1982b), por lo que infiero del intercambio que mantuve con él más tarde, tras haberme trasladado de Toronto a Harvard. Su influencia pasó a McLuhan, cuyo libro *La Galaxia Gutenberg*, que tantos horizontes nuevos abrió, apareció por casualidad al mismo tiempo que mi *Prefacio a Platón*. McLuhan vio en seguida que había entre esas dos obras un acuerdo tácito, y así lo continuó reconociendo más tarde con una generosidad que nunca dejaré de agradecerle.

El estudioso del mundo clásico, dado el arduo esfuerzo de gimnasia mental requerido para dominar el griego y el latín antes de poder empezar a considerar las cosas de las que esas lenguas pudieran hablar, no es propenso a alejarse de su materia vagando en busca de dioses extraños del exterior que tal vez tengan algo importante que decir. Sólo después de haber leído *Orality and Literacy* de Walter Ong (1982) me di cuenta plenamente de la cantidad de estudios y especulaciones sobre el tema que se habían llevado a cabo durante las dos últimas décadas. De la coincidencia cronológica de cinco obras relevantes (una de ellas era mía) publicadas en 1962 y 1963 y su posible significación hablaré en el capítulo 3.

El lector observará cuán lentamente me he venido decidiendo, a lo largo de los años, a poner por escrito las conclusiones reunidas en este volumen. Supongo que de vez en cuando las he enseñado antes de escribirlas, y siempre agradeceré a los estudiantes de Toronto, Harvard y Yale que sabían pensar por su cuenta la buena disposición con que me escucharon. Supongo

que en el contexto de los estudios clásicos, tal como se conciben tradicionalmente, esas conclusiones parecerán heterodoxas, polémicas e incluso criticables. Hay algunas razones previsibles para ello, la mayoría basadas en la tradición, e incluso me pareció conveniente señalar brevemente en qué pueden consistir (capítulo 11). Bastaban para infundirme cautela y hacerme vacilar a la hora de publicarlas hasta el momento en que estoy acabando este libro, a los ochenta y tres años. A juzgar por algún que otro comentario de los recensores, y aún más por la manifiesta esperanza de muchos estudiosos de poderlas ignorar impunemente, la cautela estaba justificada. Un sitio donde fueron acogidas con benevolencia fue el magistral resumen de la historia de la cuestión homérica que publicó Adam Parry, en el año de su muerte prematura, como introducción a las obras de su padre (A. Parry, 1971). No está de más que me acuerde aquí de él y de lo que escribió.

Capítulo 2

PRESENTACIÓN DE LA MUSA

La historia de la literatura europea comienza con los poemas de Homero y Hesíodo. En forma escrita puede ser que «Homero» haya aparecido parcialmente a principios del siglo VII a.C. Incluso esa vaga fecha no está demostrada; no se halla acreditada por ninguna fuente externa, sino que depende de una inferencia a partir de la probable fecha de la invención del alfabeto griego en el que los poemas fueron escritos. Si hemos de dar crédito a la tradición posterior, no adquirieron la forma definitiva en la que fueron transmitidos hasta el día de hoy antes de mediados del siglo VI a.C.

En cuanto obras escritas, no contaron con ninguna preparación previa que fuese conocida. Virgilio, Dante y Milton tuvieron predecesores. Pertenecen a una tradición literaria general y no exclusivamente épica. Tenían genio, pero su genio no se desarrolló sin ayuda, no era único ni estaba aislado. La *Ilíada* y la *Odisea*, en cambio —y hemos de agregar también la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* de Hesíodo—, no tienen antepasados ni tradición previa alguna.

Y, sin embargo, acabaron por ser de alguna manera «escritas» o «transcritas» (los estudiosos discuten todavía cuál es la manera justa de describir el «acto creador»), primero o bien en pergamino (lo cual no es muy probable pero sí posible) o bien en hojas de papiro que luego se pegaban, se enrollaban en torno

a un palo o un cilindro, se copiaban a mano siglo tras siglo, hoja tras hoja, hasta que finalmente, después de Gutenberg, llegaron al amparo de la imprenta. No extraña, pues, que este proceso histórico, un proceso textual, haya inducido a muchos estudiosos a creer firmemente que se trata de unas obras «literarias» en el pleno sentido moderno del término, compuestas por unos «autores» que debieron de ser «escritores» ellos mismos.

¿Qué sucede entonces con la «autoría»? ¿Nos ofrecen las obras mismas alguna clave acerca de las personalidades implicadas? Como poetas de primer rango, seguramente tendrían colegas, maestros, modelos, fuentes. No lo sabemos. Incluso los dos nombres «Homero» y «Hesíodo» están rodeados de incertidumbre. Uno de ellos, «Hesíodo», es mencionado una vez en uno de los cuatro poemas, en tercera persona. «Ellas (las musas), un día, el bello canto enseñaron a Hesíodo mientras pacía los corderos al pie del divino Helicón.» En el siguiente hexámetro se emplea la primera persona: «Y estas palabras, primero, hacia mí dirigieron las diosas».* ¿Hay que identificar a «mí» con «Hesíodo»? ¿Se trata de la misma persona? No se puede estar del todo seguro. Quizá la mención del nombre sea una especie de firma, con la intención de hacer constar la autoría. Homero (sea uno o varios) nunca se identifica a sí mismo. La responsabilidad de la composición tanto de la *Ilíada* como de la *Odisea* se asigna a la musa, a quien se invita a «cantar» la *Ilíada* y a «recitar» la *Odisea*. Más explícitamente describe «Hesíodo» el «canto» (no «mi canto») como algo que «ellas enseñaron».

El autor a quien luego se le llamaría Homero, sea quien sea, pronuncia su invitación en el modo imperativo. Está, por tanto, allí, pero no en calidad de autor sino de quien actúa, mediando entre la musa, sea quien sea ella, y los oyentes, como si

* *Teogonía*, vv. 22-24. Citamos la versión castellana de P. Vianello de Córdova, edición bilingüe, México, UNAM, 1986. [T.]

sus versos no fuesen suyos sino que derivasen de una fuente externa a él, una fuente a la que llama «musa» y que en realidad era, según nos enseña «Hesíodo», un compuesto de nueve hermanas (¿un coro?) hijas de Zeus —lo cual les confería prestigio olímpico— y de su madre, «Memoria» (*Mnēmosúne*). Eso nos da, por cierto, una clave —la primera— acerca de la composición original de esos cuatro poemas. En ningún pasaje de los cuatro poemas se halla el menor indicio de un interés en «escribir» o «leer», ni por parte del cantor ni por parte de la musa o las musas. La *Teogonía*, el poema que narra sus nombres y ascendencia, se introduce con un extenso himno dividido en tres partes, dirigido a las nueve, y en el cual se celebra lo que ellas hacen y producen. En las distintas versiones el lenguaje en que ellas componen se describe repetidamente en términos orales, como elocución o canto proferido mientras danzan, y que se transmite acústicamente a través del espacio a los oyentes.

> En lo más alto del Helicón forman coros
> bellos, encantadores, y con los pies se mueven ligeras.
> De allí apartándose, por una espesa bruma cubiertas,
> avanzan nocturnas, bellísima voz emitiendo. (...)
>
> ... e incansable fluye el acento
> de sus labios, suave; y sonríen las moradas del padre
> Zeus altisonante al difundirse la voz de azucena
> de las diosas; y suenan la cumbre del Olimpo nevoso
> y las moradas de los dioses. (...)
>
> Ellas fueron, allí, ufanas de su bella voz, al Olimpo,
> con melodía divina; y resonaba en torno a su canto
> la negra tierra. (...)
>
> *Teogonía*, vv. 7-10, 39-43, 68-70*

* Versión castellana citada (véase nota anterior). El autor utiliza la traducción inglesa de la Colección Loeb. [T.]

Dos siglos después los tiempos han cambiado. La musa misma (o las musas), retratada en la cerámica, sigue cantando o, cuando menos, recitando, pero lo que está sucediendo realmente es mucho más complicado. Los textos del teatro griego —tanto las tragedias como las comedias— que tenemos muestran muchas señales de un hecho histórico importante. El canto, la recitación y la memorización, por un lado (una combinación cultural que podemos etiquetar adecuadamente como oralidad), y el leer y escribir por el otro (costumbre de una cultura documentada y alfabetizada), empezaban a hacerse competencia y a entrar en colisión. No es que ésta sustituyera automáticamente a aquélla. Lo que sucedía entre ellas era más complicado. Elijamos, como un ejemplo entre muchos, una pieza estrenada por Eurípides en el año 428 a.C., el *Hipólito*. La trama se centra en la composición escrita de un mensaje dejado por una difunta esposa que incrimina (falsamente) a su hijastro. La presencia de la tablilla en la que está escrito el mensaje, y que se encuentra sobre el pecho del cadáver, está efectivamente representada en escena. El marido, al llegar a casa, descubre la desgracia, desata la tablilla y la lee silenciosamente. Es de suponer que por entonces el público de teatro aceptara como un hecho normal que una mujer supiera escribir y que un hombre supiera leer. Pero mientras lee, exclama espontáneamente: «¡La tablilla grita, grita cosas terribles! (...) ¡Qué canto, qué canto he visto entonar por las líneas escritas (*en graphaîs*) (...)!» (vv. 877-880).*

Si el mensaje es una canción o un verso cantado en voz alta, como es lógico, no lo vemos. Por otro lado, si es un documento escrito, no cantará. Pero la lógica del «o lo uno o lo otro» no es pertinente para aquellas palabras, que abren una ventana que da a un proceso cultural de transición en el cual la colisión y

* Traducción castellana de A. Medina González (Eurípides, *Tragedias*, I, Madrid, Gredos, 1977). [T.]

la contradicción son esenciales. La musa de la oralidad, cantora, recitadora y memorizadora, está aprendiendo a leer y escribir; pero al mismo tiempo continúa también cantando (sobre esas «paradojas», véase Segal, 1986, pág. 219, quien cita acertadamente a Knox, 1968).

Además, la nueva técnica de comunicación por la palabra escrita sufre todavía cierto estigma. Es una advenediza. Lo que se haya escrito falsamente no puede ya ser desafiado por la verdad del tradicional testimonio oral sacado a luz por el interrogatorio oral de los testigos. Hipólito, víctima de la acusación, insiste con vehemencia en este argumento. Reprocha amargamente a su padre la preferencia que da a la palabra escrita frente a la oral, incluida la suya (sobre la persistencia de la misma norma en la Inglaterra medieval, véase Clanchy, 1979, pág. 211). En cuanto al testimonio oral más decisivo, el que se pudiera haber sonsacado a la culpable, por desgracia ya no está disponible, puesto que ella garantizó su ausencia suicidándose (v. 972). El diálogo de Eurípides se atiene fielmente a la línea requerida por el complejo espíritu oral-escrito de su sociedad y su época.

Lo que se ha llamado la «revolución alfabética» (*Literate revolution*, Havelock, 1982a) de Grecia no es otro concepto programado que alguien se haya sacado de la manga, sino una teoría que revela y explica —como en el caso que acabamos de citar— unos significados ocultos en miles de pasajes de la literatura clásica griega, desde Homero hasta Aristóteles. Explica lo que Charles Segal llamó el curioso «dinamismo», jamás igualado desde entonces, del vocabulario y la sintaxis del griego clásico. Explica la invención de la filosofía por los griegos. La palabra *revolución*, aunque sea conveniente y esté de moda, puede prestarse a malentendidos si se usa para sugerir que haya habido una sustitución nítida de un medio de comunicación por otro. La musa nunca se convirtió en la amante abandonada de Grecia. Aprendió a leer y escribir mientras continuaba cantando. Las páginas que siguen tratan de describir cómo sucedió.

Pero primero, antes de permitir a la musa que ocupe su sitio en el centro de la escena, conviene echar un vistazo a lo que estaba pasando entre bastidores. El problema de oralidad y escritura, en lo que se refiere a los griegos, no es un mero problema técnico. La perspectiva dentro de la cual se plantea trasciende los límites de la Antigüedad, pues el problema se ha convertido en objeto de investigación en diversos campos de estudio modernos, desde la literatura comparativa hasta la antropología cultural y los estudios bíblicos. Están actuando ciertas fuerzas que, al parecer, lo empujan hacia el nivel del reconocimiento consciente, obligándonos a mirarnos a nosotros mismos, por un lado, como escritores y lectores, pero, por otro, también como seres que actúan y escuchan; papel éste que las nuevas tecnologías de la comunicación están resucitando para nosotros y se diría que incluso nos lo imponen. Antes de ocuparnos de la historia griega, podría parecer conveniente examinar el contexto moderno dentro del cual la historia emerge.

Capítulo 3

EL DESCUBRIMIENTO MODERNO DE LA ORALIDAD

Se ha debatido sobre el «problema de la oralidad», tal como se ha presentado a la investigación durante los últimos veinticinco años, desde diversos puntos de vista. Hay una dimensión histórica: ¿qué significaba, para las sociedades del pasado y sus culturas, prescindir de los medios de comunicación orales en favor de varias clases de medios escritos? Está la dimensión contemporánea: ¿cuál es la relación precisa entre la palabra hablada de hoy (o de ayer) y el texto escrito? Luego hay una dimensión lingüística: ¿qué le sucede a la estructura de una lengua hablada cuando se convierte en un artefacto escrito? ¿Es que sucede algo? Desde ahí se puede pasar al nivel filosófico (o psicológico) y preguntar: ¿es la comunicación oral el instrumento de una mentalidad oral, de un tipo de conciencia notablemente diferente de la mentalidad alfabetizada?

Durante las dos últimas décadas ha estallado en la comunidad intelectual de Occidente, con rapidez asombrosa y sorprendente intensidad, un debate estelar que abarca esos diversos frentes. El año 1963 se presta a ser visto como una fecha que marca la divisoria de aguas o, mejor dicho, como la fecha en que parece haberse roto un dique en la conciencia moderna, abriendo paso a una oleada de reconocimientos estupefactos de una multitud de hechos relacionados entre sí. Es cierto que alguna observación sobre el papel del lenguaje hablado en oposición al lengua-

je escrito se remonta al siglo XVIII; y en fechas más recientes, los antropólogos de campo han redactado extensos informes sobre sociedades «primitivas» (es decir, sociedades que no conocían la escritura) que señalaban indirectamente la necesidad de una categoría de la comunicación humana denominada oralidad primaria. Pero sólo después de 1963 la insinuación adquirió la forma de un concepto firme. El libro de Walter Ong, *Orality and Literacy* (1982), en el cual el concepto se cristaliza y se define, contiene como apéndice una bibliografía que abarca la historia de las investigaciones y especulaciones relativas a este campo, desde el siglo XVIII hasta el presente. La lista de autores citados se puede dividir cronológicamente entre los que escribieron después de 1963 y los que escribieron antes de esta fecha: el grupo posterior (con exclusión de los que sólo tienen una relación tangencial con el problema) incluye 136 títulos, el anterior, 25. Aun teniendo en cuenta las obras anteriores que pueden haber caído en el olvido y no figuran, por tanto, en la lista (si es que existen), la diferencia es desconcertante.

¿Qué pasó —si es que pasó algo— en el año 1963 o alrededor de esa fecha para desencadenar repentinamente un interés tan masivo? Efectivamente se había producido un acontecimiento, o más bien una coincidencia de cinco acontecimientos separados, en el campo de las letras y de la investigación que, en una mirada retrospectiva, adquieren el aspecto de un solo fenómeno que en su momento pasó inadvertido, pero que marcó una crisis en el lento proceso de toma de conciencia del problema de la oralidad.

En un lapso de doce meses o menos, entre 1962 y la primavera de 1963, salieron de las prensas de tres países diferentes —Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos— cinco obras de cinco autores que, en el momento en que escribieron, no podían saber nada de ninguna relación entre ellos. Las obras en cuestión eran *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss), «The Consequences of Literacy» (un extenso artículo de Goody y Watt), *La Galaxia Gutenberg* (McLuhan), *Animal Species and Evolution* (Mayr) y *Prefacio a Platón* (Havelock).

Los títulos sugieren más diversidad que conexión. En una mirada retrospectiva, sin embargo, se comprueba que las cinco obras, a menudo sin que lo advirtieran sus autores, arrojaban luz sobre el papel de la oralidad en la historia de la cultura humana y su relación con la escritura.

El volumen de Mayr (cuya inclusión tal vez sorprenda a muchos) contenía un resumen analítico de la teoría de la evolución darwiniana en su forma moderna más sofisticada, refinada y complementada. El libro se ha convertido en un clásico en su terreno. Si bien trata de la cultura humana sólo a modo de apéndice a la evolución biológica, señala que la clave de la humanidad única de nuestra especie es el lenguaje (Mayr, 1963, págs. 634-637). Lo que además tiene que decir acerca de los fines culturales a los que sirve el lenguaje, aunque sea crucial para la cabal comprensión del papel de la oralidad en la cultura, lo dejamos de momento a un lado para considerarlo más tarde.

En cuanto a las otras cuatro publicaciones, de una se puede decir que tocó el tema de la oralidad y luego retrocedió ante él. El que se haya elegido *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss, 1962) entre las numerosas obras, tanto anteriores como posteriores, en las que el autor expone la teoría estructuralista del mito, puede parecer arbitrario a menos que se recuerde que este libro apareció con anterioridad a las más extensas *Mitologías* (1964, 1966, 1968), y que su propósito era establecer una relación —una correspondencia, se podría decir— entre la lógica estructuralista del mito tribal (expuesta ya en *Antropología estructural*, 1958) y el lenguaje hablado contemporáneo, con particular referencia a la mención de nombres propios (un factor de crucial importancia en la oralidad). No es que el autor mismo identificara el tema de la oralidad que estaba latente en esa comparación. Si

no se explotó la posible significación de este hecho, se puede decir que la escuela estructuralista sufrió en efecto cierta inhibición a la hora de explotarlo. La disposición binaria de símbolos emparejados que se complementaban recíprocamente, que se podía observar como latente en todo verdadero «mito», se había hecho perceptible cuando los mitos fueron transcritos, es decir, cuando se hicieron evidentes en textos. Eso significó que a los estructuralistas les resultó difícil reconocer las fronteras que separan lo oral de lo escrito como objeto de definición formal.

También en *La Galaxia Gutenberg* (McLuhan, 1963) la cuestión de la oralidad se plantea de manera indirecta. El lector la oye como un eco apagado. El texto de McLuhan no se centraba en la «oralidad primaria», tal como ha sido identificada ahora, sino en la transformación cultural que se produjo, según el autor discernía, a raíz de la invención de la impresión con letras móviles. Arguyó que este acontecimiento dividió la historia de la cultura humana en escritura (anterior a Gutenberg) y texto (posterior a Gutenberg) e impuso a la mentalidad (probablemente) europea un modo de conciencia marcado por la imprenta, que McLuhan veía, por implicación, como limitado y (aunque en eso es ambiguo) regresivo. Esa valoración negativa de la imprenta se acentuaba aún más por el hecho de centrar la atención en los medios de comunicación modernos, en particular la radio. Cualquier lector descubre pronto que el término «electrónica» se repite constantemente en las páginas del libro. McLuhan argumentaba que la tecnología electrónica, tan acendradamente acústica, reintroducía una forma de comunicación —y tal vez de experiencia— no lineal y más rica, resucitando formas que habían existido, según insinuaba, antes de que la comunicación humana se amorteciera a manos de la imprenta.

A pesar de su estilo popular, el libro prestó dos servicios de gran importancia. Afirmaba —y en gran medida demostraba con ejemplos— el hecho de que las cambiantes tecnologías de la comunicación ejercen un grado considerable de control sobre el contenido de lo comunicado («El medio es el mensaje»). Además planteaba, si bien de manera indirecta, la cuestión de si la mente humana (o conciencia, como se quiera describirla) representa una constante de la historia humana o si ha estado sujeta a cambios históricos. O dicho más sencillamente: ¿pensaban los seres humanos en otros tiempos de manera diferente de como pensamos ahora, y pensamos ahora de manera diferente de como quizá pensaremos en el futuro? De la primera pregunta cabía deducir —aunque la deducción se evitaba— que una «literatura oral», si se permite la paradoja, había de ser cualitativamente diferente de una literatura «literaria» o escrita; y de la segunda, que detrás de la conciencia «lineal» de la modernidad, derivada de la linealidad de la tipografía, se podía distinguir una conciencia oral que sigue unas reglas propias y distintas del pensar y del sentir; una conciencia que existió en el pasado histórico, pero que la tecnología moderna hacía revivir en el presente histórico. No se trataba más que de implicaciones que ahora, en una mirada retrospectiva, descubrimos que estaban latentes en aquella obra pionera, más bien centrada en un momento de crisis cultural de la historia de la Europa moderna (de ahí el «Gutenberg» del título) a la cual se atribuían efectos psicológicos (una alteración de la relación proporcional entre los sentidos) y sociales (papel y dominio del libro impreso) que eran complejos y estaban interrelacionados (de ahí la «Galaxia»).

«The Consequences of Literacy» de Goody y Watt llamó la atención sobre la oralidad en cuanto tal, y efectivamente aportaba argumentos a favor de una mayor diferencia cualitativa entre oralidad y escritura. Los puntos de partida de sus conclusiones fueron de naturaleza empírica. Watt, como prisionero de guerra de los japoneses tras la caída de Singapur, se había visto forzado a vivir o, mejor dicho, sobrevivir durante varios años en una sociedad carente de textos escritos, una sociedad prelite-

raria artificialmente creada. Goody había establecido contactos, en sus viajes de exploración a África, con grupos tribales que desconocían la escritura, y había estudiado su lenguaje y observado su conducta social. En aquel caso africano, por cierto, la oralidad estaba algo contaminada por el contacto con la cultura musulmana; pero el artículo, escrito entre los dos, aportaba algunas nociones convincentes de lo que podía ser una situación de oralidad primaria, de la clase de lenguaje que se emplea en esa situación y de qué le sucede bajo el impacto de la escritura.

El estudio tenía un doble enfoque. Centraba su atención en la supervivencia de la oralidad en el mundo moderno y en un posible modelo de oralidad en relación con la escritura que se podía hallar en la experiencia de la Grecia antigua. En este terreno, Watt llamó la atención sobre tres factores quizá decisivos: el papel esencial de la memoria personal al mantener la continuidad de una cultura oral; la distinción formal que se debía establecer, aunque fuese de modo tentativo, entre el alfabeto griego y sus predecesores inmediatos, las escrituras semíticas de las cuales se había tomado en préstamo; y la diferencia cualitativa que separa la literatura y la filosofía escritas en el alfabeto griego de las así llamadas literaturas anteriores (Watt, 1962, págs. 319-332).

En lo que al papel de Grecia se refiere, las conclusiones de Watt hallaron correspondencia en *Prefacio a Platón*, si bien refrendadas esta vez por un intenso estudio de los testimonios que ofrecen algunos textos originales griegos, y en particular Platón, en un extremo del espectro histórico, y Homero en el otro. El rechazo platónico de la poesía y, en particular, de Homero en cuanto recurso adecuado para la educación griega (Havelock, 1963, capítulo 1) se comparaba con la función tradicional de la poesía, tal como la había descrito previamente Hesíodo (ibíd., capítulo 6) y con el contenido real de los poemas de Homero (ibíd., capítulo 4). Se demostró que Platón estaba sustancialmente

en lo cierto al aceptar que la función principal de la poesía era didáctica. Atribuí esa función al papel cultural del lenguaje versificado en una sociedad de comunicación oral, en la cual la memorización efectiva depende del uso del ritmo. Actuando como una especie de enciclopedia versificada, Homero registraba y conservaba los medios de mantener la continuidad cultural archivando las tradiciones sociales de la cultura (ibíd., capítulos 3 y 4). Recurrí al testimonio de la epigrafía (ibíd., págs. 49-52) para llegar a la conclusión de que en tiempos de Homero la sociedad griega había sido, en efecto, enteramente oral. Homero no era un residuo oral en medio de un entorno alfabetizado; la alfabetización de aquella sociedad sólo se produjo paulatinamente durante los siglos que separan a Homero de Platón. El platonismo, siendo un texto escrito, fue capaz de formular un nuevo tipo conceptual de lenguaje y de pensamiento que reemplazaba la narrativa y el pensamiento orales (ibíd., capítulos 11-15). La narrativa y el ritmo, que habían sido el soporte necesario de la memoria oral, ya no se necesitaban. Finalmente sugerí (aunque me limité a sugerirlo) que la clave para entender la alfabetización y la adquisición de una mentalidad alfabetizada por los griegos se podía hallar en la superior eficiencia fonética del sistema de escritura griega (ibíd., pág. 129).

Capítulo 4

LA RADIO Y EL REDESCUBRIMIENTO DE LA RETÓRICA

Podría uno preguntarse cómo se explica que cinco obras escritas simultáneamente en tres países distintos se ocuparan todas ellas del papel del lenguaje humano en la cultura humana. Y, en particular, ¿por qué esa preocupación por el lenguaje hablado en contraste con el escrito? Tal vez no haya que exagerar la coincidencia. Se pueden rastrear los antecedentes de semejante línea de investigación en la historia de la Europa moderna, que se remontan por lo menos a Rousseau. En el terreno de los estudios clásicos se había estudiado ya la oralidad de Homero, el poeta arquetípico de Occidente, con resultados sorprendentes. Pienso, sin embargo, que se nos había tocado un nervio común a todos nosotros, un nervio acústico y, por tanto, oral; algo que venía sucediendo desde hacía más de cuarenta años, desde el final de la Primera Guerra Mundial, hasta llegar a un punto en que exigía una respuesta. Fue el libro de McLuhan el que más se acercó a la comprensión de lo que era aquella experiencia compartida en igual medida por el escritor, el pensador, el erudito y el hombre de a pie. Todos escuchábamos la radio, esa voz que habla sin cesar, comunicando hechos e intenciones y persuasión, nacida en las ondas para llegar a nuestros oídos. Esto planteaba a nuestra atención un nuevo tipo de exigencia e incluso ejercía una nueva presión sobre nuestras mentes. Tal vez haya sido, aparte de cualquier interés erudito en el tema, una toma de conciencia

de esa fuerza tanto social como personal que actúa en la política de nuestro siglo, la que ha alcanzado su culminación durante las dos últimas décadas, creando una sensibilidad para las tensiones entre la palabra hablada y la escrita y para su posible origen histórico en la experiencia de los griegos. En *Prefacio a Platón* llegué al extremo de comparar la poesía griega antigua con una «grabación en directo».

En este momento en que estoy escribiendo, han transcurrido veintitrés años desde la publicación de las cinco obras reseñadas. Como ya hemos observado, estos años han visto una producción abundante, una verdadera avalancha de investigaciones que se acercaron al problema de oralidad y escritura desde los más variados puntos de vista y especializaciones profesionales. Se trata, sin duda, de un fenómeno peculiar de nuestro tiempo, que responde a una profunda experiencia contemporánea de un control sobre los oyentes que ahora se extiende más allá de lo que cualquier oratoria anterior podía esperar.

Desde tiempos inmemoriales el poder de la voz humana había estado limitado por el tamaño del auditorio físicamente presente. De repente, este límite quedó simplemente suprimido. Una sola voz que se dirigía de una sola vez a un solo auditorio podía ser oída, al menos en teoría, por toda la población del planeta. El potencial del hechizo oral se había reafirmado tras un largo sueño que quizá comenzará más o menos cuando McLuhan decía que comenzó, quizá antes, quizá después. Al estudiar ahora la oralidad en la historia, estamos estudiando su resurrección parcial en nosotros mismos.

Dos personalidades políticas totalmente opuestas en temperamento y valores, pero maestros ambos de la creación de mitos, desempeñaron un papel clave al introducir la nueva dimensión de la palabra hablada. En su día, Franklin Roosevelt y Adolf Hitler encarnaron la persuasión y el poder sobre la mente de los hombres que se transmitía por vía electrónica y que resultó

funcionalmente esencial para el tipo de influencia política que ejercieron. Sus prototipos eran los trovadores y los recitadores de los tiempos orales del pasado, pero su poder oral se extendía más allá del alcance de toda elocuencia hasta entonces imaginada. ¿Era un caso de cambio cuantitativo que se transforma en cualitativo?

Viene aquí al caso un recuerdo personal. Cierto día de octubre de 1938 (creo que debió de ser en esa fecha, poco después de que Hitler acabara de conquistar Polonia, aunque no estoy seguro) recuerdo haberme encontrado de pie en la Charles Street de Toronto, al lado del Victoria College, escuchando una emisión radiofónica al aire libre. Como por común acuerdo, todos nosotros, profesores y estudiantes, habíamos salido a escuchar los altavoces instalados en la calle. Se estaba emitiendo un discurso de Hitler, con quien nosotros en el Canadá estábamos, formalmente hablando, en guerra. Nos estaba exhortando a resignarnos y dejarlo en posesión de aquello de que se había apoderado. Las frases estridentes, vehementes, pronunciadas en *staccato*, retumbaban y resonaban y se sucedían sin cesar, serie tras serie, inundándonos, golpeándonos, medio ahogándonos, y aun así nos mantenían inmovilizados escuchando una lengua extranjera que, sin embargo, de alguna manera imaginábamos entender. Ese conjuro oral se había transmitido en un abrir y cerrar de ojos a través de miles de millas, se había grabado automáticamente, amplificado y derramado sobre nosotros. A veces me he preguntado si acaso McLuhan, que entonces era un hombre joven y vivía en Toronto, había escuchado el mismo discurso y compartido la misma experiencia. Gran parte de lo que escribiría después refleja esa posibilidad.

Me aventuraría a conjeturar que Lévi-Strauss escuchó aquella emisión. Servía entonces en el ejército francés, habiendo dejado atrás los trabajos de investigación que realizara en Brasil. De su preocupación intelectual por los mitos nada estaba aún

escrito. ¿Intuía él por entonces el resurgimiento de una mitología de la palabra hablada, adaptada, manufacturada, manipulada y organizada por los medios electrónicos? ¿Cabe suponer que Ian Watt, siendo poco después prisionero de guerra en la jungla de Birmania, sufriera los efectos de un hechizo comparable a través de la radio del campo que era su único vínculo con el mundo exterior y la única garantía para él de la existencia de ese mundo? Ahí estaba la boca que se movía, el oído vibrante, y nada más: nuestros servidores o nuestros amos; jamás la mano tranquila ni el ojo reflexivo. Allí renacía efectivamente la oralidad.

Los medios electrónicos a los que hemos prestado atención desde la Primera Guerra Mundial no nos han devuelto, sin embargo, a aquella oralidad primaria ni jamás podrían hacerlo. Al lado y por debajo del mensaje acústico se oculta todavía el mensaje escrito. La oratoria de Hitler era seguramente en parte obra de la improvisación. Era genuinamente oral; pero se apoyaba en alguna preparación previamente escrita, y habitualmente había un suplemento escrito que la hacía disponible para responder una vez el discurso se había acabado de pronunciar, con el fin de situarlo en la memoria, por momentánea que fuese. La tecnología misma de la transmisión era hija del alfabeto, de la escritura, de las definiciones documentadas y los manuales impresos.

Lo que había sucedido no era un retorno a un pasado primitivo sino un matrimonio forzado o unas segundas nupcias de los recursos de la palabra escrita y la hablada, matrimonio que reforzó las energías latentes de ambas partes. Los medios acústicos, sea la radio, la televisión, los discos o las cintas magnetofónicas, no pueden llevar ellos solos la carga, ni tan siquiera la mayor parte de ella, de la comunicación en el mundo moderno. Se podría argüir, de hecho, que la tecnología que ha reavivado el uso del oído ha reforzado, al mismo tiempo, el poder del ojo y de la palabra escrita que es vista y leída. Aquí es preciso señalar los límites de la visión que tenía McLuhan de lo que estaba sucediendo. Recorre su obra una vena de misticismo o, cuando menos, de nostalgia romántica de la naturaleza directa y unitaria, la fluidez y la sinceridad de un sistema de comunicación de ideas que tuvo que someterse a los límites más restrictivos que le impuso el invento de Gutenberg. La ecuación oralidad-escritura no es tan simple.

Capítulo 5

COLISIONES INTERCULTURALES

Una de las dificultades de pensar el lenguaje es que hay que usar el lenguaje para pensarlo. Un acto lingüístico se debe dirigir sobre sí mismo. Una vez escrito, el acto podía adquirir la forma de una imagen mental, y esta cosa visual se podía separar del acto de hablar y disponerlo en una especie de mapa visual. ¿Pero cuál era la naturaleza y la significación del acto de hablar mismo? ¿Cuál ha sido su papel en la historia del hombre?

El impulso de reflexionar sobre la diferencia entre la palabra hablada y la palabra escrita y la posiblemente compleja relación entre ellas necesita un estímulo. Este estímulo lo proporcionaba un tipo peculiar de experiencia, la provocada por la confrontación con una colisión cultural entre el acto oral y el acto de escribir. En nuestros días esa colisión se ha producido entre el sonido electrónico y la palabra impresa, es decir, entre el escuchar algo y el leer algo. Nuestra cultura tecnológica ha creado la colisión dentro de sí misma. Mientras el leer era la operación normal realizada por todas las personas que pensaban intensamente, o que pensaban que pensaban, había poca inclinación a preguntarse si el pensar oral acaso era un poco diferente del pensar textual.

Pero aparte de la contracultura dentro de nosotros mismos, ha habido —y quizá aún existan en forma residual— otras contraculturas que estaban enteramente al margen de nosotros. El

reconocimiento de éstas, así como del hecho de que podían ser vistas realmente como culturas competidoras, se remonta por lo menos al siglo XVIII, y en particular a las especulaciones de Jean-Jacques Rousseau. El descubrimiento del Nuevo Mundo no había sido solamente una empresa geográfica. Había revelado a la conciencia del Viejo Mundo la existencia de sociedades tribales que se regían por unas pautas que se suponía que Europa había dejado atrás desde los tiempos de los griegos. Los *Viajes* de Hakluyt se publicaron por primera vez en 1589 y 1598, los del capitán Cook en 1774 y 1784. El *Robinson Crusoe*, epopeya de la supervivencia de un europeo alfabetizado en condiciones estrictamente orales, apareció en 1719. Desde principios del siglo XVI se habían multiplicado los informes análogos que trajeron del Nuevo Mundo los conquistadores y exploradores españoles y franceses. El primero se había empezado a publicar sólo dos décadas después de Colón (Bernal Díaz del Castillo, 1983). Se había descubierto que los indios americanos, los aztecas y los incas, así como los polinesios, habían existido en una total independencia cultural respecto de Europa. ¿Había que verlos como pueblos que vivían o habían vivido en alguna clase de sociedad civil? ¿Eran, por un lado, «salvajes» y, por otro, sin embargo, «nobles», poseedores de una sencillez ética y un sentimiento directo que los europeos habían perdido? Detrás de esas preguntas se ocultaba otra apenas reconocida. ¿Conocían la escritura o no la conocían? ¿Sabían leer y escribir? Y si no, ¿qué valor comparativo asignaba este hecho negativo a la escritura, qué valor positivo a su ausencia? Los sabios empezaban a plantearse estos interrogantes teóricos, que provocaban sus especulaciones y no interesaban a los exploradores ni a los conquistadores.

Se había producido una colisión intercultural, una colisión, en primer lugar, personal y social, cuando las armas de fuego de los invasores se enfrentaron a los arcos y las flechas de los invadidos; y, en segundo lugar, ideológica, cuando la colisión

se trasladó a la conciencia de los intelectuales europeos, obligándolos a tomar conciencia de su propio uso de la escritura alfabética, que durante tanto tiempo se había dado por sentada como una facultad humana natural e innata, aunque dependiera de la educación. ¿Acaso era no sólo una disciplina adquirida sino posiblemente una desgracia e incluso una «catástrofe»?

Parece que el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau se publicó entre 1754 y 1762 (Derrida, 1967, pág. 194). Contenía un capítulo «Sobre la escritura» y otro titulado «Si es probable o no que Homero supiera escribir», que formaban una especie de apéndice a lo que ocupaba el centro del interés del autor, la exposición de la existencia de un lenguaje «natural», un lenguaje de las pasiones, opuesto a la razón, del que disponían los «salvajes» de su imaginación. Como ha observado su paisano Derrida, la actitud de Rousseau frente a la escritura es confusa, ambigua y aun contradictoria. ¿Es la escritura una «esclavitud» del espíritu natural del hombre o meramente un informante y reflector neutral de los sucesivos estadios del alejamiento de la naturaleza? Quizá Rousseau no supiera decidirse claramente en este punto. Pero el valor romántico y extravagante que atribuye al habla «natural», es decir, «salvaje» (que hoy interpretaríamos como un habla estrictamente «oral»), y lo repite a lo largo de sus numerosas obras, ha ejercido una profunda influencia hasta nuestros días, notoria todavía en Lévi-Strauss, McLuhan y, finalmente, Derrida, cuyo *De la gramatología* apareció en 1967, cuatro años después de la línea divisoria marcada por la conjunción de cinco obras publicadas en 1962 y 1963 que ya hemos mencionado. Lévi-Strauss se proponía, en efecto, dotar la «mente salvaje» de Rousseau de unos hábitos de estructuración elementales y «primitivos». Rousseau no identificó la «cuestión oral» ni la «oralidad» en cuanto tales. Una colisión entre oralidad y textualidad estaba más allá del alcance de su vista; pero sentó las bases para su reconocimiento en nuestro siglo.

Además anticipó un elemento importante que ha sido reconocido desde 1928. El concepto de oralidad, en cuanto define una situación cultural que difiere notablemente de la civilización de la escritura y que emplea un lenguaje que le es propio, ha recibido inevitablemente el apoyo de lo que se ha llegado a conocer como la tesis de Parry y Lord acerca de la composición oral de los poemas homéricos. Homero constituye efectivamente un punto crucial del problema oral. Es de interés directo en este contexto que Rousseau, cuya educación incluía, como la de sus contemporáneos, algunas nociones de los estudios clásicos, dirigiera su atención hacia Homero, arguyendo que la *Ilíada* y la *Odisea* no podían ser obra de la escritura, aunque no llevó él descubrimiento hasta el punto de examinar exactamente cómo podían haber sido compuestas: interrogante éste que tuvo que esperar ciento cincuenta años hasta que Milman Parry le dio respuesta.

La «cuestión de la oralidad», por tanto, venía entremezclada, desde su principio en la Edad Moderna, con la «cuestión griega». Acaso allá en la Antigüedad clásica, en algún momento del primer milenio antes de Jesucristo, en alguna parte se escondieran unas respuestas que fueran más allá de cuanto se puede inferir de las culturas «primitivas» o «atrasadas», sean amerindias o polinesias o, más recientemente, yugoslavas o africanas. Pero incluso esa mirada retrospectiva hacia Grecia fue provocada originalmente por la experiencia de un choque cultural nacido de la modernidad cuando ésta descubrió lo que parecía su pasado que aún sobrevivía al otro lado del Atlántico.

En el siglo XVIII el sucesor de Rousseau en la exploración de la cuestión homérica fue el inglés Robert Wood. En los estudios clásicos solía comenzar con él la historia del problema homérico, antes de que se transfiriera su custodia a los cuidados de la filología alemana personificada por F. A. Wolf. Wood era un diplomático, viajero y arqueólogo aficionado, un pionero en

su tiempo. Hizo extensos viajes por el Mediterráneo y Oriente Medio, rastreando lo que creía que eran los escenarios de los relatos homéricos; con más acierto sugirió que «Homero» no era obra de la escritura sino de la memoria y también de la «naturaleza». Es difícil resistir a la conclusión de que había leído (¿o conocido personalmente?) a Rousseau. (Habían transcurrido probablemente cinco años desde la aparición de la edición revisada y definitiva del *Ensayo*.) Sea como sea, no es conjetura que en sus descubrimientos actúa de nuevo, mediado por sus viajes, el efecto de un choque cultural, esta vez no con América sino con el campesinado de Oriente Medio. «En una sociedad inculta e iletrada, la memoria no carga con nada que sea inútil ni ininteligible.» (Citado en A. Parry, 1971, pág. XIII.)

Durante los cien años siguientes la palabra escrita, cada vez más dominante a medida que avanzaba la alfabetización de las masas europeas bajo los gobiernos liberales o democráticos, se convirtió en el único contexto en el cual se consideraban los problemas de la conciencia y de la comunicación. El que no leía y escribía no era, culturalmente hablando, una persona. El siguiente caso de objetividad provocado por la colisión de oralidad y escritura se dio cuando Malinowski publicó «El problema del significado en las lenguas primitivas» (1923). Al igual que Wood, y a diferencia de Rousseau, que se basaba en lo que sabía de oídas, el autor, que era antropólogo profesional, había estado efectivamente en contacto con sociedades prealfabéticas y había hecho la interesante observación, fructífera para las investigaciones posteriores, de que en los pueblos «primitivos» el lenguaje es generalmente un «modo de acción», «aunque le costaba explicar qué quería decir con eso» (Ong, 1982, pág. 32). El término «primitivo» encubría, con su sentido peyorativo, la negativa a reconocer la oralidad como un proceso social formativo (tampoco era Malinowski el único que mostraba tal menosprecio ideológico). La fuerza de la colisión se había sentido a

través del contacto con la Polinesia. Es interesante observar que Lévi-Strauss (1936), al encontrarse con una experiencia similar a través del contacto con los indios sudamericanos, se negó a reconocerla como colisión y prefirió buscar un terreno común al pasado oral y al presente alfabetizado.

Cuatro años antes la oportunidad para una colisión similar con los (así llamados) «primitivos» se había dado en el otro extremo del mundo, cuando Alexander Luria dedicó dos años a la observación intensiva de analfabetos en las repúblicas soviéticas de Uzbekistán y Kirguizistán (Luria, 1976). Ningún investigador posterior igualó en profundidad las conclusiones alcanzadas por Luria, sobre todo teniendo en cuenta que se preocupó por establecer comparaciones con miembros alfabetizados de la misma comunidad. Sus analfabetos, que se supone eran la mayoría, identificaban figuras geométricas dándoles nombres de objetos concretos cuya forma asociaban a aquéllas: un círculo lo llamaban plato, cedazo, cubo o reloj; por otro lado, los que iban a la escuela y estaban moderadamente alfabetizados identificaban las figuras geométricas por sus categorías propias (referido por Ong, 1982, pág. 51). Frente a una lista que incluía un martillo, una sierra, un leño y un hacha, a los analfabetos no se les ocurrió clasificar el leño aparte de las tres herramientas; atribuían a los cuatro objetos el mismo estatus, en cuanto todos pertenecían a la misma situación. «Todos se parecen», dice un campesino analfabeto, «la sierra serrará el leño y el hacha lo cortará.» (Ibíd.)

> En resumen, parecía que sus sujetos analfabetos no utilizaban en absoluto procedimientos deductivos formales; lo cual no equivale a decir que no supieran pensar o que su pensar no estuviera gobernado por la lógica, sino únicamente que su pensar no se ajustaba a formas puramente lógicas, que, al parecer, consideraban carentes de interés.
>
> Ong, 1982, pág. 52

Este planteamiento atribuye todavía a los analfabetos una capacitación para la «lógica», si bien teniendo en cuenta el hecho de que eso no significa «formas puramente lógicas». Una pregunta más radical sería ésta: ¿acaso no será todo pensamiento lógico, tal como comúnmente se entiende, un producto de la civilización de la escritura alfabética griega?

Si Luria observó en los analfabetos una total ausencia de pensamiento categorial, ¿descubrió en su investigación algún indicio de un modo alternativo de establecer conexiones significativas entre enunciados? Parece que sí, puesto que eligió como uno de sus sujetos a un periodista alfabetizado que poseía la monstruosa capacidad de recordar a la perfección listas de objetos y sus nombres; en suma, un memorista profesional, que es lo que llegó a ser (Luria, 1968). Lo que Luria descubrió fue que el sujeto memorizaba los nombres inconexos de una larga lista haciéndolos representar a actores en un contexto narrativo:

> Durante aquellas sesiones experimentales, S. permanecía sentado con los ojos cerrados; luego comentaba: «Sí, sí... Ésta es una serie que usted me dio una vez cuando estábamos en su piso... Usted estaba sentado al lado de la mesa y yo en la mecedora... Usted llevaba un traje gris y me miraba así... Entonces lo veo diciendo...». Y a partir de ahí reproducía la serie exactamente tal como yo se la había dado en la sesión anterior.
>
> Harding, 1968

Este informe evidencia que el estímulo mnemónico para repetir la lista tenía que ser una situación narrativa, una pequeña historia en la cual la lista se incrustaba; pero también la lista misma era retenida en forma narrativa: cuando S. memorizaba una lista de sustantivos, necesitaba hacer una pausa de unos segundos después de cada objeto. Eso le daba tiempo a S. para formarse una imagen visual del objeto y colocarla en un punto determinado de un trasfondo imaginado, generalmente disponiéndolas a intervalos a lo largo de una calle que le era familiar. Una vez hecho esto, podía simplemente recorrer la calle desde

> cualquiera de sus dos extremos o desde un punto intermedio cualquiera y nombrar las cosas que había colocado allí.
>
> Havelock, 1978a, pág. 44

Esta narrativa activista de comportamiento en una historia relacionada era lo que la memoria prefería poder recordar, a fin de contener en ella la información sobre los objetos específicos. Se diera cuenta o no Luria mismo de su importancia, ahí estaba una clave vital del modo de obrar de la memoria que Robert Wood había observado como peculiar de las sociedades orales, y cuya persistencia se puede percibir en Homero.

Las investigaciones de Luria no fueron publicadas completamente en el original ruso hasta más de cuarenta años después de que se llevaran a cabo; entonces fueron traducidas en seguida al inglés (Luria, 1976). Aunque concebidas originalmente como una contribución a la psicología marxista, llamaron también la atención sobre unas conclusiones culturales que, de haber sido generalmente conocidas, habrían acelerado la investigación sobre la oralidad histórica como un modo de conciencia distinto que posee sus propias reglas.

La «colisión» rusa de Luria había sido una experiencia extraída del contraste entre individuos esencialmente analfabetos y otros que usaban el alfabeto cirílico (es decir, una variante del griego). La escisión entre analfabetos y alfabetizados era dramática. Más de una generación antes de Luria, un francés que había decidido vivir en Oriente Próximo, región a la que lo unían estrechos vínculos de simpatía, se sometió a una experiencia paralela aunque no idéntica (Jousse, 1925). Esta vez el contraste no se daba entre alfabetización y analfabetismo sino entre su propia alfabetización consumada y lo que se podría llamar «alfabetización artesanal» o alfabetización de un tipo secundario, propia del entorno que encontró. Vivía en un ambiente cultural en el cual la escritura se había usado durante siglos: escrituras semíticas septentrionales, el árabe, el arameo y el hebreo. Según aquellos que insisten en que tales escrituras son alfabetos, aquel entorno debería haber estado desde hacía largo tiempo alfabetizado en el pleno sentido de su propio modelo francés. Pero sólo llegaba a aproximarse en cierto grado a aquel modelo. Por eso parece conveniente considerarlo después de Luria, aun siendo cronológicamente anterior a éste, puesto que se ocupaba de una situación cultural más «avanzada» y compleja. Lo que de hecho experimentó y registró con aguda sensibilidad fue la persistencia ubicua de modos orales de manejar el lenguaje y de la «conciencia» oral correspondiente. La sintaxis del lenguaje era activista y dinámica (empleando los términos que yo mismo apliqué más tarde a Homero); la cultura que se expresaba de esta manera la denominó «verbomotriz», en contraposición al lenguaje categorial y estático característico de la alfabetización consumada. La composición oral y la actuación en lenguaje oralizado (si se permite la expresión) eran comunes. En esas actuaciones observó la coordinación de pautas rítmicas con los movimientos físicos del cuerpo (como más tarde se ha descrito, desde un punto de vista teórico, en Havelock, 1978a, págs. 39-40).

¿Cuál era entonces el papel del sistema de escritura que se usaba simultáneamente? ¿Apunta la paradoja a la conclusión de que el sistema era y es inadecuado para proporcionar un fundamento para una alfabetización conforme al modelo francés (que usa el alfabeto griego)? ¿Apuntaba ello a la conclusión ulterior de que el invento griego, al desplazar a la escritura de la cual había derivado la forma de muchas de sus letras, adquirió unas propiedades de las que carecían sus antecesores?

Lawrence de Arabia, que operaba durante la Primera Guerra Mundial en un entorno cultural parecido, viviendo en el desierto entre nómadas, observó que el cantar versos formularios con acompañamiento musical se usaba funcionalmente en un con-

texto militar como medio de organizar a las tropas para la acción (véase Havelock, 1963, págs. 139 y 144).

Si saltamos de los nómadas árabes a los filósofos de Oxford de las décadas de 1950 y 1960, podemos sentirnos tentados a ver una relación con el interés por el lenguaje hablado que por entonces se despertó entre los pensadores analíticos. La tendencia es perceptible en las especulaciones del último Wittgenstein. Cuando J. L. Austin sugirió (1961) que los enunciados «realizativos» (*performative*) constituyen una categoría aparte, estaba identificando lo que más tarde se percibiría como una característica quizá fundamental de la comunicación oralmente preservada, donde servía de instrumento necesario de la memorización.

La escena se traslada al Canadá (Havelock, 1982b). Harold Innis, renombrado economista de Toronto, podía parecer un candidato inverosímil para enzarzarse en la cuestión de oralidad y escritura; inverosímil parecía que dedicara sus energías intelectuales, durante los últimos años de una vida trágicamente malograda, a la exploración histórica del papel de la oralidad en las culturas humanas del pasado. Y, sin embargo, había una conexión con sus intereses profesionales, surgida de la creciente convicción de que los modos de comunicación, el «prejuicio (*bias*) de la comunicación», como él lo llamaba, juega un papel por lo menos igual al de la actividad económica en la formación y la dirección de la sociedad humana (Innis, 1951).

¿Había incluso aquí un efecto de una colisión cultural que se había creado en la vida popular del país natal de Innis, a cuyo carácter pionero y conquistas anticoloniales tenía un apego apasionado? En las comunidades de la gente de las pequeñas ciudades entre las que se había criado veía una identidad personal y una validez del lenguaje y de la comunicación que estaban siendo erosionados, según pensaba, por la tecnología de la prensa popular y del papel barato, de noticias instantáneas que nutrían un pensamiento instantáneo y superficial: todo ello era resultado de la alfabetización popular. Partiendo de una tensión dentro de su propio presente, la extrapoló a la historia, remontándose a los griegos, a Mesopotamia, Egipto, Asiria y cualquier sitio en donde encontrara agua para su molino.

Como profesional, Innis había estudiado a fondo la industria canadiense del papel y de la pasta de papel. Como patriota, creía ver que se estaba destruyendo los bosques de su país para garantizar un efímero instante de lectura superficial en el metro de Nueva York. Estaba evocando, en efecto, el espectro de una cultura de imprenta dominada por las rotativas y advertía del peligro de su corrupción (Havelock, 1982b, págs. 32-34). En este aspecto, McLuhan fue su discípulo, en cuanto estaba dispuesto a ver en la imprenta un motor del cambio social. Pero la imprenta de caracteres móviles de la que hablaba McLuhan no era la rotativa de Innis. En efecto, cuando atacaba al libro impreso y ensalzaba la liberación del libro que se había logrado gracias a la tecnología moderna y, en particular, a la tecnología electrónica, estaba colocando cabeza abajo a Innis.

Capítulo 6

¿PUEDE HABLAR UN TEXTO?

Aparte de la paradoja por la cual se debe usar el lenguaje para entender el lenguaje, es decir, para entenderse a sí mismo, nos enfrentamos a un dilema comparable cuando tratamos de entender la oralidad, pues el principal material que se nos ofrece como fuente para la investigación es textual. ¿Cómo es posible que un conocimiento de la oralidad se derive de su opuesto? ¿Y aun suponiendo que los textos nos puedan proporcionar una especie de imagen de la oralidad, cómo se puede verbalizar adecuadamente esa imagen en una descripción textual que probablemente emplea un vocabulario y una sintaxis que son propios de la textualización y no de la oralidad?

El mismo problema de la contaminación por el lenguaje escrito se oculta tras los informes de antropólogos y etnólogos sobre los relatos y las canciones de los «primitivos» que ellos han estudiado en América del Norte y del Sur y en Polinesia. Éstos sufren inevitablemente una interpretación manipuladora que a menudo (aunque no invariablemente) refunde el lenguaje indígena a fin de extraer su «significado» para la mente moderna. Podría parecer que la introducción del magnetófono supera esa dificultad, con tal que se tenga presente que: a) el científico alfabetizado busca todavía una entrevista o audición con un individuo que él organiza; b) el informante trata generalmente de complacerlo proporcionándole, en la improvisación oral, la clase de

información que él cree, con bastante acierto, que es la que el investigador espera o desea.

Por otra parte, algunas comunidades tribales que al parecer ofrecen ejemplos de «oralidad primaria» que aún funcionan emplean de hecho un lenguaje que ha sufrido la influencia de la tradición escrita de culturas adyacentes. El *Myth of the Bagre*, por ejemplo, referido y transcrito por Goody (1972), muestra huellas evidentes de tradición y teología musulmanas.

Siempre queda una barrera infranqueable para la compresión de la oralidad. Los indios brasileños estudiados esporádicamente por Lévi-Strauss entre 1935 y 1939, así como las tribus amerindias, polinesias y africanas que han figurado en otros informes, son ejemplos de sociedades que o bien nunca cargaron con la responsabilidad de mantener una cultura desarrollada y compleja o bien han dejado de hacerlo. En el primer caso se han conformado con unas estructuras sociales sencillas que no requerían el apoyo de una oralidad desarrollada con un vocabulario complejo. En el segundo han entrado en contacto con culturas alfabetizadas que las invadieron o se infiltraron, y han entregado el control de su economía, defensa militar y sistema legal a unos gobiernos cuyos métodos de gestión se basan en la escritura. La oralidad que sobrevive en estas sociedades, sean africanas, americanas o polinesias, deja de ser funcional, es decir, de soportar la responsabilidad de un código de conducta memorizado. Las grandes epopeyas, los coros cantados, las actuaciones ritualizadas caen en el olvido. Cuando llega el investigador alfabetizado para grabar lo que dicen, todo lo que queda es entretenimiento residual, relatos, canciones y anécdotas que no dicen nada que sea muy importante (Tedlock, 1977; Havelock, 1978a, págs. 337-338). El lenguaje empleado ya no es lenguaje de gobierno, aunque con la ayuda de la escritura se lo puede adaptar a unas formas atractivas e interesantes y que poseen un encanto estético y romántico.

Es verdad, por supuesto, que en la oralidad primaria el contenido funcional es vertido en unas formas verbales diseñadas para ayudar a la memoria mediante el placer que causan: la finalidad social y la estética van asociadas. Una vez se empieza a transferir la responsabilidad social a una clase alfabetizada, el equilibrio se altera a favor de la estética. El producto resultante ha alentado la concepción de una «literatura oral», visible en el título que dio Ruth Finnegan a su colección pionera de textos (1970). La fórmula es, por cierto, una contradicción en términos, «como si las creaciones orales fuesen variantes de las producciones escritas» (Ong, 1982, pág. 8). Aunque Finnegan misma se ha vuelto más cautelosa, sigue defendiendo que el producto representa lo que es valioso en la oralidad, mientras que las formas originales son irrecuperables, «si es que existieron alguna vez» (Finnegan, 1982). Una vez uno adopte un punto de vista funcional respecto de esas formas, concluye que tuvieron que existir; y, en efecto, alguna vislumbre de su existencia emerge, aunque sea involuntariamente, en algunas de las impresiones que se llevaron a casa los primeros exploradores, como, por ejemplo, en los *Viajes* de Cook.

Entre 1932 y 1940 los dos Chadwick habían compilado una magistral antología en dos volúmenes que contenía, en palabras de Ong, «relatos orales, proverbios, rezos y expresiones formularias tradicionales» (1982, pág. 11). Era éste ciertamente un texto que quizá pudiera «hablar». Pero el mismo título elegido para la obra, *The Growth of Literature* (El crecimiento de la literatura), indicaba ya los compromisos que podía haber sufrido el contenido y la fuerza del prejuicio a favor de la escritura de quienes lo transcribieron.

Hay otra clase de textos, no recogidos del pasado histórico sino existentes en el presente alfabetizado —por lo menos hasta finales del siglo XVIII—, que ha conservado algunas (no muchas) de las características de la oralidad. Desde la época helenística,

la composición retórica fue una disciplina de la educación superior; estimulaba el discurso y la discusión orales delante de un público oyente. Los textos que se usaban como modelos para esta finalidad oral eran, sin embargo, textos legibles y leídos. No escaparon a la paradoja. ¿Pueden revelarnos algún secreto de lo que puede haber sido la oralidad verdadera? La respuesta, que ha sido analizada en este campo de modo ejemplar en las obras de Walter J. Ong (1958, 1967, 1971, 1977), permanece ambigua y dudosa. Una línea divisoria que separa toda práctica retórica de la oralidad primaria es obvia: el lenguaje usado es prosa; jamás es formalmente poético. Pero contiene un influjo poético suficiente para establecer un vínculo con la oralidad y para ofrecer algunas claves acerca de las reglas por las que la comunicación oral se maneja en el nivel primario.

Y, sin embargo, los textos están hechos, en cierto sentido, para que hablen. En efecto, se «publicaban» primero leyéndolos en voz alta. El público que escuchaba llevaba la palabra a otros. Se prestaban copias de textos para que formaran la base de lecturas ulteriores. Incluso el lector solitario recitaba para sí mismo lo que estaba leyendo mientras leía, práctica que está plenamente atestiguada a lo largo de la Edad Media (Clanchy, 1979, parte segunda, cap. 8, «Hearing and Seeing»). ¿Afectaban esos hábitos al estilo de los textos que se usaban de esta manera, conservando vestigios de oralidad en una forma de composición ostensiblemente literaria? El fenómeno no dejó de atraer la atención de dos estudiosos que escribieron separados por un intervalo de diez años (Balogh, 1926; Crosby, 1936). Pero, ¿cómo puede un texto en cuanto tal suministrar sus propios criterios para la detección de la oralidad?

Hay una categoría de oralismo oculto de un orden bastante distinto, que se ha conservado y se puede estudiar en la lengua hebrea, desde que se formó el canon del Antiguo Testamento, en fecha aún discutida (Pfeiffer, 1941, págs. 51-65, frente a Leiman, 1976, págs. 125-126). He aquí unos textos que efectivamente «hablan», aunque de un modo imperfecto. Unos ecos genuinos de una oralidad primaria olvidada desde hacía largo tiempo quedaron conservados de modo intermitente en un texto por lo demás dedicado a revisarlos, resumirlos e incorporarlos a un marco teológico legado por una tradición escrita. Sobrevivieron incluso los efectos de la transliteración del fenicio al hebreo y la traducción del hebreo al arameo, al griego (versión de los «Setenta») y al latín (Vulgata), antes de ser traducidos a las lenguas modernas. Robert Pfeiffer identificó el «Cántico de Débora» (Jueces 5) como «la única fuente histórica importante contemporánea a los acontecimientos descritos, anterior a la época de David» (Pfeiffer, 1941, pág. 235). En un capítulo aparte (págs. 271-281) identificó y reunió «Los poemas del Pentateuco». El «Documento yahvista», la fuente escrita más antigua usada en el Pentateuco, que empieza con la llamada de Abrahán (Génesis, 12), se describe como «epopeya a la vez que tragedia; es una epopeya en cuanto a estilo y tema» (pág. 162). Aislado del texto circundante y traducido como obra separada, se convirtió en la «Ilíada hebrea» (*The Hebrew Iliad*, Pfeiffer, 1957), apoyando una analogía con el poema de Homero.

Pero este original es todavía un «texto»: se presenta como «la literatura *escrita* más antigua de la civilización israelita» (Pfeiffer, 1941, pág. 72; cursiva mía), y también el autor es descrito como el «Padre de la Historia» (ibíd., pág. 161), anticipando a Herodoto, con especial referencia a la narración de los reinados de Saúl, David y Salomón. Pero no se puede tener las dos cosas a la vez. O bien tenemos a un Homero —que podría ser oralidad— o bien tenemos a un historiador post-oral. De hecho, el material se presenta en prosa y no en verso, y de esta forma se debe pronunciar para ser no-homérico y no-oral. Tras el relato de los patriarcas se esconde «una saga de tiempos pasados» (ibíd., pág. 149). La «pluma de Ahimaz» (que es como se identi-

fica al autor de la «biografía» de David) «parece apoyarse en gran medida en fuentes legendarias» (Pollard, 1957, pág. 42). En resumen, el material oral original se ha perdido. Lo que tenemos fue ya reorganizado cuando fue puesto por escrito. Exceptuando el cántico de Débora, unos pocos poemas que sobrevivieron incrustados en el texto del Pentateuco y el conmovedor lamento por Saúl y Jonatán inserto en la «biografía» de David, las partes más antiguas del Antiguo Testamento no consiguen ofrecer un modelo de oralidad primaria.

No deja de ser curioso que un milenio después, cuando se escribieron los tres primeros libros del Nuevo Testamento, pudo haber ocurrido algo distinto. Aparte de los relatos de milagros, estas composiciones están construidas alrededor de tres componentes principales: el relato de la pasión, un conjunto de dichos y otro de parábolas. La crítica erudita del Nuevo Testamento se basaba originalmente en la suposición de que los Evangelios como textos estaban compuestos de textos que se combinaron para formar el producto final. Se podría decir que la oralidad era un factor que no se tenía en cuenta como parte formal de la investigación. Eso ha sido remediado con la reciente publicación de Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (1983), que trata, en resumen, de distinguir entre un acto textual —sobre todo el relato de la pasión— y un estrato de composición oral conservado en los dichos, pronunciados originalmente en arameo antes de ser traducidos al griego. Sean cuales sean las críticas que se puedan dirigir a los detalles del estudio de Kelber, lo que éste tiene de sustancial nos obliga a situarnos ante el problema oral tal como existía en la sociedad palestina ochocientos años después de Homero, en un contexto social de una oralidad que se puede describir como «secundaria» (para usar el término descriptivo de Ong).

Los textos bíblicos, considerados como fuente para el estudio de la oralidad, presentan una paradoja peculiar. La piedad a la que servían alentó una reescritura continua de los originales a fin de hacerlos coincidir con un creciente conjunto de rituales, normas y teología. Pero desde el momento en que se empiezan a formar los cánones y los materiales quedan congelados, queda asegurada la supervivencia permanente de los residuos de oralidad que sobrevivieron, tal vez por azar, a las redacciones previas.

La Biblia impresa fue uno de los primeros frutos del invento de Gutenberg, y ningún libro impreso jamás la igualó. Como obra impresa, es la única que se salva de la crítica de McLuhan. Hasta donde ha sido «escudriñada hacia atrás» (para usar el término de Goody) en versiones modernas «revisadas», éstas han tendido a hacer la poesía oral conservada más —y no menos— evidente para el lector, aunque eso quizá no sea del todo cierto respecto de los dichos.

Pero en los demás casos la introducción de la imprenta ha tenido el efecto contrario. Los estudiosos usan generalmente el término «libro» tanto para designar el rollo de papiro y el códice de pergamino como los ejemplares de las bibliotecas modernas. Tanto lo manuscrito como lo impreso son «textos», pero en lo impreso vemos históricamente una alteración gradual de estilo y contenido. ¿Hasta dónde hay que ver en ello algo «revolucionario»? Por lo general se ha aceptado que el texto impreso representa simplemente un método de transcripción superior, es decir, más fluido. El que con la imprenta llegó algo nuevo lo observó hace cuarenta años Chaytor (1945), y lo siguieron trece años después Febvre y Martin (1958). McLuhan (1962) dramatizó lo que él veía en aquella novedad: la introducción del «pensamiento lineal». Eisenstein (1979) siguió sus huellas explorando, en dos volúmenes magistrales, los efectos sociopolíticos de la imprenta, pero sin prestar mucha atención a «los efectos más sutiles de la imprenta sobre la conciencia» (Ong, 1982, pág. 118). Por otra parte, Harold Innis había percibido, al analizar

los efectos de la rotativa, que el problema tenía una dimensión sociopolítica y otra ideológica (Innis, 1951; véase también el capítulo 1). ¿Es que el texto, una vez impreso y multiplicado de la forma que fuese, era privado de alguna capacidad residual de «hablar»?

Una intuición de ello como algo impuesto al habla y tal vez hostil al lenguaje hablado inspiró la reciente labor de quienes han sido etiquetados como «construccionistas» y «desconstruccionistas». Jacques Derrida (1967) plantea efectivamente la cuestión: ¿Puede un texto (impreso) verdaderamente hablar? Su respuesta es: ¡No! Su trabajo recuerda algunas cosas dichas ya en diferentes contextos por Barthes, Lacan y Foucault (véase Ong, 1982, pág. 165; Hartman, 1981). Pero lo que se observa por encima de todo es el compulsivo retorno a Rousseau (véase el capítulo 5), a quien Derrida abrazaría y a la vez lo rechazaría: Rousseau no fue capaz de percibir la verdadera fuente de la «catástrofe», la reducción del lenguaje a texto. Una conciencia «interior» ha sido forzada a salir al exterior y virtualmente destruida. Detrás de la argumentación lingüística se detectan en Derrida los acentos de Freud, que no forman parte de nuestro tema.

Derrida presta el servicio de insistir en el romanticismo que inspiró a Rousseau y que se prolonga en la percepción por Lévi-Strauss de un estructuralismo mítico como representación fundamental de las realidades de la experiencia humana. ¿Pero acaso Derrida ha alcanzando una amplitud de miras mayor que la de su predecesor para comprender aquella «oralidad primaria» que ofrece la clave original?

Uno llega finalmente a dos textos escritos en griego antiguo y trasmitidos, como el Pentateuco, desde la Antigüedad precristiana; dos textos que tal vez hayan logrado conservar en grado singular la sustancia de la oralidad.

«Otros sostienen nuestra cuestión, tú eres libre.» El tópico familiar no es menos verdadero por ser familiar. Pero, ¿cuál era

el verdadero secreto de esa libertad homérica? ¿Es que esos dos textos realmente «hablan»? El siglo XVIII percibió que los poemas de Homero fueron compuestos y se recitaban sin ayuda de la escritura. Esa percepción entró en la filología con la publicación de los *Prolegomena ad Homerum* (1795) de Wolf y fue corroborada por algunos descubrimientos de la filología posterior. Pero todavía había que plantearse la cuestión: ¿no era probable que la composición sin escritura, en vez de ser un pálido reflejo de la composición escrita, se hubiese convertido en un arte de derecho propio que requería el empleo de un estilo verbal propio y distinto de cualquier estilo empleado al escribir? Una manera diferente de usar el lenguaje, de hecho.

Un joven estudioso norteamericano de la Universidad de California, en Berkeley, se planteó esa cuestión y ofreció la primera respuesta razonable. Milman Parry descubrió, examinando el texto de la *Ilíada* y de la *Odisea*, señales de un eco persistente que sonaba en los recurrentes epítetos formularios ligados a los nombres propios. Se trataba sin duda de una técnica de composición que se llevaba a cabo oralmente, sin ayuda de la escritura. Parry expuso lo sustancial de su descubrimiento en la tesis que presentó para obtener el título de *Master of Arts*. La tesis fue aceptada, pero se le dio a entender que no tendría mucho futuro en el departamento de estudios clásicos de Berkeley. Parry carecía de la sabiduría mundana de un Einstein, quien, como candidato al doctorado en Zurich, se abstuvo prudentemente de ofrecer como tesis su primer escrito sobre la relatividad, presentando en su lugar los resultados de una investigación rutinaria. A los ojos de la erudición clásica Homero era un texto, una obra literaria. Parry se trasladó a París, donde su tesis apareció, reelaborada y ampliada, en su forma clásica como *L'épithète traditionelle dans Homère* (1928). La simpatía que le mostró París en aquel momento no sorprenderá a quienes hayan reparado en la nacionalidad de muchos de los «pioneros de la oralidad» (como me

atrevo a etiquetarlos): Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss, Marcel Jousse, Febvre, Martin y otros. De hecho, la misma corriente profunda de posible simpatía hacia la oralidad era visible en la lingüística francesa. Era la presencia de Meillet en aquel momento la que influyó en la migración de Parry.

La Universidad de Harvard, tolerante por tradición, estaba dispuesta a apoyar una prueba empírica de la tesis, permitiendo a Parry (que por entonces era asistente universitario) visitar las zonas rurales de Yugoslavia y estudiar la poesía oral que allí sobrevivía y se seguía practicando. Fue sin duda esta empresa, que apelaba al prejuicio contemporáneo de los estudiosos clásicos a favor de los métodos de investigación empíricos frente a los especulativos, la que obligó al mundo intelectual a admitir lo que recientemente se ha etiquetado como «parryísmo duro», denominación bastante estólida que refleja la fuerza de aquel prejuicio textualista que prefiere aferrarse a Homero como «literatura».

Se trataba, pues, de un «texto» transmitido como tal desde la Antigüedad y que, sin embargo, tomado en su conjunto, podía «hablar» de una manera que no lo podía hacer la Biblia en su conjunto. ¿Hay otros textos parecidos, por ejemplo, el *Beowulfo*? (Lord, 1960).

Los artículos y ensayos posteriores de Parry, reunidos y publicados por su hijo con una extensa introducción que presenta un resumen crítico de la larga historia de la cuestión homérica (A. Parry, 1971), indican que, de haber tenido el tiempo suficiente, tal vez hubiera ido más allá de la mecánica acústica de la versificación oral para considerar lo que quizá sea una mentalidad oral y una condición oral de la cultura. Su discípulo y asistente, Albert Lord, se contentó con complementar el análisis de las fórmulas verbales llevado a cabo por Parry, observando el carácter formulario de los contenidos homéricos (y yugoslavos) y rastreando el control que sobre la narración ejercían los temas y episodios típicos (Lord, 1960). Los estudios se mantienen en

su mayor parte dentro del contexto de la estilística. Los poemas siguen siendo «literatura», aunque con un estilo propio, es decir, un estilo oral. La paradoja se conserva en el nombre que se dio al instituto de Harvard que alberga la colección de canciones balcánicas de Parry: Centro de Estudios de Literatura Oral.

Lord observó y subrayó, sin embargo, el hecho de que la capacidad oral de los cantores balcánicos que se dedican a escribir se corrompe rápidamente, y que las pulidas adaptaciones e imitaciones modernas de la poesía oral, sobre todo en italiano, no son el material auténtico. Esta lección, extraída de condiciones contemporáneas, fue aplicada a la Antigüedad por Kirk en *Songs of Homer* (1962) y otras publicaciones posteriores. Kirk arguyó que el acto de composición oral en Grecia se vio comprometido y corrompido cuando se empezó a usar los recursos de la escritura. Ello excluía toda posibilidad de que se conservara alguna cualidad genuinamente oral en la «literatura» griega posthomérica.

Según Kirk, la *Ilíada* y la *Odisea*, aun siendo enteramente orales, son también «monumentales», obra de un «compositor monumental». Dado que la metáfora del monumento implica un objeto físico visible (un gran libro que se puede leer), más que una recitación de sonidos tan ligeros como el aire que los lleva, la paradoja mencionada que persigue toda investigación de la oralidad todavía está por resolver.

Capítulo 7

EL HABLA ALMACENADA

En las escuelas de pensamiento que hemos examinado hasta ahora la oralidad era, como se reconocía indirectamente, de aquella clase que se lleva a cabo entre individuos o entre un individuo y su auditorio (momentáneo). Lo mismo valía para el punto de vista que se adoptaba acerca de la relación entre el lector y su texto, aunque en el caso del texto escrito se percibían más fácilmente los efectos sociales que provocaba. El lenguaje mismo, la «materia» prima que hay detrás del escrito y del libro, es identificado como un medio de comunicación «interpersonal»: los problemas que presenta su traslado a cualquier clase de escritura se convierten en problemas psicológicos. Incluso las oposiciones binarias del estructuralismo, si bien se afirma que son universales, se presentan como latentes en la conciencia del «hacedor de mitos».

Pero el lenguaje es por definición una actividad colectivista; sus convenciones deben ser compartidas por grupos enteros o sociedades de variado tamaño antes de que cualquiera de sus «significados» esté disponible para los individuos dentro de la sociedad. Podría parecer que de ello se sigue que, si bien quienes hablan son obviamente personas que acaso piensen que están hablando como individuos y dirigiéndose a intereses individuales, su función primaria sirva probablemente a propósitos colectivistas. Los oralistas y otros han reconocido este hecho sólo

como de pasada, cuando vinculan el contenido de la oralidad a una «tradición» concebida como una especie de depósito de mitos y leyendas, pero sin dejar muy claro qué es «tradición» ni cómo funciona. ¿Es producto de una conciencia de grupo, del tipo contemplado por Jung, o de memorias históricas específicas como, por ejemplo, la de los micenos?

Para descubrir una concepción más rigurosa y ordenada de lo que pueda ser realmente «tradición», sea oral o escrita, uno acude al libro de Ernst Mayr, *Animal Species and Evolution* (1963), la que nos queda por considerar de las cinco obras que marcaron el hito discutido en el capítulo 3. El conjunto de la obra está dedicado a la exposición de la evolución biológica, pero en una especie de suplemento Mayr considera lo que se podría llamar, sin demasiado rigor, evolución cultural (él mismo evita este término), el proceso por el cual nuestra especie se hace cargo de su propio desarrollo a fin de producir la sociedad humana (ibíd., cap. 20: «El hombre como especie biológica»). El mecanismo del proceso, la manera en que funciona, se puede presentar en términos de un modelo tomado en préstamo de la genética. Los genes están programados para contener «información» biológica (pág. 636), que en la práctica se transmite de dos progenitores combinados a la descendencia, garantizando la continuidad de la identidad específica. Los hombres no recogen uvas de los espinos ni higos de los cardos. Pero esta información ha sido acumulada por un grupo, por una especie; es un fondo común que los individuos comparten. La mutación evolutiva, para ser efectiva, ha de ser mutación compartida.

El término «información» da cuerpo a una metáfora prestada del lenguaje de la cultura humana y aplicada retrospectivamente al proceso genético. De ahí que, si bien desde un punto de vista la acumulación cultural (el programa «abierto», pág. 636) se puede explicar mediante la analogía de la acumulación genética, desde otro punto de vista la evolución genética se explica por la analogía de la evolución cultural. Para el presente propósito, el elemento clave del texto de Mayr es el papel que desempeña la acumulación de información y su almacenaje para el uso ulterior en el lenguaje humano. Ya otros, especialmente Julian Huxley, habían propuesto esa concepción; había llegado la hora para esa concepción, como para el propio oralismo. La publicación del capítulo final de Mayr casi al mismo tiempo que las otras cuatro obras del «hito» fue un feliz accidente que no contaba con ninguna percepción de una conexión.

Lo siguiente que se descubre es que las terminologías de «información» y «almacenaje» —y también «uso ulterior» (*re-use*; Havelock, 1984, págs. 109, 110, 186)— implican imperceptiblemente que lo que es almacenado y usado de nuevo es algo material: su lenguaje debe ser, por tanto, de alguna manera material también. Eso puede darse cuando está escrito, cuando se hace documentado. La misma suposición subyace a las palabras «código», «codificación», «codificar» e «imprimir», usadas para describir el tipo de información que una cultura «sigue» (es decir, que usa y vuelve a usar), como, por ejemplo, un «código legal».

La suposición general es que toda civilización digna de tal nombre debe estar basada en alguna clase de escritura, o que debe ser en cierta medida una sociedad alfabetizada. Probablemente la mayoría de los especialistas que han considerado estos asuntos, incluidos los estudiosos del mundo clásico, siguen compartiendo este punto de vista, y ciertamente lo comparten los profanos. Cuando se observa que ciertas culturas avanzadas, como la de los incas peruanos, eran enteramente ágrafas, la lección que se podría extraer de ello, a saber, que una sociedad civilizada que posee un arte, una arquitectura y unas instituciones políticas propias no necesita depender de la escritura para existir, se pasa tranquilamente por alto.

Cuando se ha establecido una relación entre la necesidad de conservar, por un lado, una identidad cultural mediante el al-

macenamiento lingüístico y, por otro, el carácter oral de las culturas antiguas, y se contemplan las dos cosas juntas, surge la pregunta: ¿cómo puede entonces la oralidad almacenar su información para volverla a usar? ¿Cómo puede conservar su identidad? Y puesto que puede sostener una cultura sin la ayuda de la escritura, ¿cuáles son los mecanismos que cumplen la función material que más tarde cumple la escritura, a saber, la de suministrar una información lingüística capaz de sobrevivir?

Prefacio a Platón, si bien fue la primera obra que consideraba este problema, apareció al mismo tiempo que la obra de Mayr, por lo cual no pudo beneficiarse del apoyo de la fórmula del «almacenaje para uso ulterior». Propuse, sin embargo, una metáfora propia que en lo esencial coincidía con aquélla, la de «enciclopedia oral» (Havelock, 1963, pág. 319). Una vez más la paradoja asoma la cabeza. Una metáfora extraída de la documentación a escala masiva se aplica a un fenómeno no documentado.

Las claves que habían sugerido la formación de esta concepción se habían extraído de los textos mismos, tanto de Homero como de su sucesor Hesíodo (con el apoyo de lo que las autoridades griegas posteriores, incluido Platón, habían dicho acerca de Homero). Hesíodo se dirige a las funciones, tal como él las ve, de las musas, cuyo discurso encarna el lenguaje de su tiempo que él considera importante. Además de celebrar a los dioses (como conviene en la *Teogonía*, poema dedicado a dibujar una extensa habla de genealogía divina), recuerdan también los «*nomoi* y *éthea* de todos». Los dos sustantivos forman parte del vocabulario de una sociedad controlada oralmente, y tal como se usan aquí no se pueden traducir por una palabra única moderna, aunque se pueden parafrasear como «leyes consuetudinarias y usanzas populares». Los *éthea* van acompañados del epíteto *kedná*, que tiene los sentidos combinados y contradictorios de «cuidadosos» y «cuidadosamente guardados».

Pero, ¿quiénes son «todos»? ¿Son la humanidad o son dioses, como sugiere el hexámetro siguiente? Los dos hexámetros enlazados a la manera oral forman una obra maestra de la ambigüedad. Dado que las «usanzas populares» son tanto «cuidadosas» como «cuidadosamente guardadas», constituyen lo que nosotros llamaríamos la «tradición» que la sociedad humana nutre y que la nutre a ella. Pero también la autoridad divina ratifica y solemniza la tradición, sin importar si dicha autoridad se guía por ella o no (algunos investigadores recientes han observado esta dificultad; véase West, 1966, pág. 178).

Esta fórmula de función social usada para describir una poesía que normalmente vemos como guiada por la inspiración y recreativa, y que Hesíodo celebra efectivamente como recreativa, parece inesperada. Coincide con la «instrucción» asignada a las musas y que ellas imparten al poeta cuando las presenta por primera vez: celebrará «las (cosas) que serán y que fueron antes», fórmula que se amplía cuando se pone en boca de las musas mismas («las cosas que son y que serán y que fueron antes»), lo cual sugiere una tradición presente que se extiende al pasado y de la que se espera se extienda al futuro: el lenguaje en que se describen los tres períodos no establece su diferencia sino su identidad.

Parece que esos indicios que ofrece Hesíodo concuerdan con el contenido de los textos de Homero, en el sentido de que gran parte de las narraciones homéricas se refiere a situaciones, escenas y actuaciones ritualizadas, es decir, que no sólo se describen de manera formularia sino también como típicas de lo que la sociedad hacía siempre en tales circunstancias. Los «personajes» individuales, o lo que nosotros entendemos como tales, expresan sus intenciones en términos típicos, en un lenguaje de sentimientos compartido por la sociedad (Havelock, 1963, págs. 67-86). Cuando llevaban demasiado lejos la iniciativa propia y la excentricidad, tal singularidad se convertía en violación de

la costumbre compartida (Havelock, 1978a, págs. 19-22). Resulta que gran parte del contenido temático —los motivos épicos observados por Lord (1960)— se desarrolla en contextos sociopolíticos: recuerdan y enumeran continuamente las reglas de orden que había que seguir para celebrar una asamblea, tomar una decisión colectiva, organizar un banquete, armarse para la batalla, pronunciar un desafío, disponer un entierro y otros asuntos por el estilo, y aun para procedimientos técnicos como la navegación y la construcción de barcos o de casas. La lista es inagotable, aunque en nuestra imaginación la narración misma, avivada por la habilidad del rapsoda, prevalezca sobre ella. Éstas fueron las pruebas que me llevaron a concluir, en *Prefacio a Platón*, que las intenciones de las epopeyas homéricas eran bifocales. Por un lado, eran recreativas: la poesía era producto de un arte elaborado para entretener, y éste es el criterio por el cual la modernidad la ha juzgado con preferencia, habitualmente agregando la calificación de que se trataba, en algún misterioso sentido, de un entretenimiento «elevado». Por otro lado, hay que considerar también la poesía como funcional, como un método de conservar una «enciclopedia» de costumbres sociales, leyes consuetudinarias y convenciones que constituían la tradición cultural griega de la época en que se compusieron los poemas. A *Prefacio a Platón* siguieron otros dos trabajos (Havelock, 1978a y 1982) en los que logré corroborar este análisis mediante la referencia a la explicación de la continuidad cultural dada por Mayr. El lenguaje de Homero es un lenguaje de almacenamiento confeccionado oralmente para fines de conservación.

Crear un lenguaje hablado que sirviera para este fin a los griegos contemporáneos era una cosa; otra distinta era crear un medio para transmitir su recuerdo hasta nosotros: ésta fue la tarea que asumió el alfabeto griego. Este mismo instrumento ha hecho posible la formación de los conceptos de información, código y almacenamiento cultural por los que se ha de juzgar la

oralidad. De todos los sistemas de comunicación usados por el hombre, sin duda el alfabeto griego ha resultado históricamente único en cuanto a su eficacia y difusión. *Prefacio a Platón* (pág. 129, usando Householder, 1959) contenía una insinuación de su eficiencia superior, pero sólo una insinuación. El autor aún no había leído *A Study of Writing* de Gelb (1952) [*Historia de la escritura*]. Si esta obra había explorado y analizado la evolución y el comportamiento de todos los sistemas de escritura conocidos, desde el egipcio y el sumerio hasta el griego, lo que resultó decisivo fue la atención que prestaba a los fenicios. Su escritura, predecesora inmediata de la griega, era la más avanzada de su género, y todavía se la suele mencionar (si bien incorrectamente) como un «alfabeto». Los dos pueblos eran vecinos en el Asia Menor, de modo que los griegos pudieron tomar prestados los nombres y las formas de los caracteres así como parte de sus «valores». Pero había una diferencia decisiva. Gelb aplicó al sistema fenicio el término «silabario no vocalizado», que es a todas luces una contradicción en términos, puesto que una «sílaba» por definición contendría una vocalización.

El arte (¿o la ciencia?) de la escritura de Oriente Próximo había promovido lentamente, a lo largo de milenios, la invención de signos que poseían valores fonéticos, a diferencia de los valores visuales simbolizados por los jeroglíficos egipcios primitivos. El progreso en esta dirección había llegado al punto de identificar las sílabas de una lengua hablada y asignarles «caracteres». El número de sílabas es enorme, y el sistema de signos que resultaba de ello se hizo difícil de memorizar y su manejo era trabajoso.

Tratando de economizar, los fenicios redujeron el número de signos inventando una taquigrafía que agrupaba las sílabas por «conjuntos», cada uno de los cuales tenía un denominador —o signo— común que representaba la «consonante» inicial del conjunto (Gelb, 1952, págs. 148-149, sobre el «semítico occiden-

tal»): así, por ejemplo, los cinco miembros del conjunto «ka ke ki ko ku» se representaban mediante el signo *k*. El signo representaba el conjunto consonántico, pero no la consonante aislada *k*. El lector que usaba el sistema tenía que decidir, por tanto, él mismo qué vocal debía elegir entre las cinco (o cualquiera que fuese el número y la variedad de vocales usadas en una lengua particular). Se lograba una drástica economía (pues era fácil memorizar los nombres de semejante «alfabeto») al precio de una no menos drástica ambigüedad.

Es fácil ver por qué los sistemas anteriores al griego no fueron nunca más allá de la sílaba. Este «trozo» de sonido lingüístico es efectivamente pronunciable y, por tanto, empíricamente perceptible. Las consonantes de por sí son, por definición estricta, «mudas» e «impronunciables (*áphōna, áphthonga* eran los términos de Platón, tomados, según dice, de fuentes anteriores). El sistema griego fue más allá del empirismo, abstrayendo los elementos impronunciables e imperceptibles contenidos en las sílabas. Hoy en día llamamos a esos elementos «con-sonantes» (*súm-phōna*, el término griego más exacto, que sustituye a *áphōna*, porque «suenan en compañía con»). Con su creación se aisló un componente impronunciable del sonido lingüístico y se le dio una identidad visual. Los griegos no «añadieron las vocales» (un error frecuente: los signos vocálicos habían aparecido ya en el cuneiforme mesopotámico y el Lineal B) sino que inventaron la consonante (pura). Y con ello proporcionaron a nuestra especie por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económica y exhaustiva: una tabla de elementos atómicos que agrupándose en una variedad inagotable de combinaciones pueden representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo. El invento suministró también el primer y último instrumento que estaba perfectamente construido para reproducir el entero alcance de la oralidad previa.

Ésta fue la argumentación, derivada del análisis de Gelb, que se propuso finalmente (Havelock, 1976, reproducido en 1982a). Es posible que el redescubrimiento completo de la oralidad y del oralismo resulte inextricablemente vinculado al «re-descubrimiento» del papel del alfabeto griego. Pero antes de que este papel se pueda entender plenamente, sigue en pie un obstáculo, que es la tenacidad con la que tanto especialistas como profanos se resisten a reconocer la verdadera diferencia entre el sistema de escritura fenicio y el griego. Esa resistencia se vio notablemente reforzada cuando David Diringer publicó, pisándole los talones a Gelb, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind* (1953). Esta obra en dos volúmenes se ha ganado un amplio público lector. El autor defiende la tesis de que los sistemas de escritura semíticos septentrionales, incluido el fenicio (la filiación exacta es difícil de reconstruir sobre la base de las pruebas disponibles), fueron efectivamente «alfabetos» en el sentido verdadero de la palabra. El sistema griego fue meramente una «adaptación» o un «perfeccionamiento», no una innovación tecnológica radical.

Si se acepta la tesis de la innovación radical, ésta ofrece una explicación de aquel tipo ambiguo de oralismo observado por Marcel Jousse, entre otros (véase el capítulo 5), que sobrevive hasta nuestros días en Oriente Medio. Decimos «ambiguo» en cuanto existe en unas sociedades que en lo demás se pueden calificar de alfabetizadas, puesto que usan la escritura y hoy en día la imprenta. Pero si los sistemas de escritura (árabe, sánscrito) derivados de los sistemas semíticos pre-griegos conservan un residuo tradicional de ambigüedad cuya interpretación requiere cierta pericia, entonces el oralismo que sobrevive entre la mayor parte de la población se torna explicable.

Nuestro repaso del descubrimiento moderno de la oralidad, desde el siglo XVIII de nuestra era, nos conduce de nuevo a los griegos. Si es posible alguna representación visual adecuada del

funcionamiento de la oralidad primaria, ésta se halla en la escritura que ellos inventaron. Allí en Grecia hay unos textos que verdaderamente «hablan». Lo primero que hablan será probablemente un lenguaje formado acústicamente para el almacenamiento, un lenguaje de la comunicación conservada, un conjunto de informaciones orales «útiles». Asimismo se descubrió, con este mismo instrumento alfabético, un nuevo medio de almacenaje que era infinitamente más eficaz que el instrumento oral que aquél registraba. El uso de la vista para recordar lo que se había dicho (Homero) se sustituyó por el uso de la vista para inventar un discurso textual (Tucídides, Platón) que parecía hacer obsoleta la oralidad. Era una paradoja propia, en efecto, de un proceso dialéctico, de un cambio por transformación. La musa cantora se trasmuta en escritora: ella que requería a los hombres que la escucharan los invita ahora a leer. Es justo asignarle ambos papeles. ¿No se inventó el alfabeto bajo su égida, cuando su canto aún imperaba? ¿Acaso hemos de negarle el mérito del invento y *de saberlo usar ella misma*?

Capítulo 8

LA TEORÍA GENERAL DE LA ORALIDAD PRIMARIA

El lenguaje que hablamos mientras nos dedicamos a nuestros quehaceres cotidianos es un rasgo tan universal de nuestras vidas que por lo general no nos paramos a pensar en él. Si lo hacemos, la primera idea que tenemos de él se centra en las palabras que intercambiamos unos con otros al hablar. Podemos ensanchar la vista para incluir un intercambio verbal entre un individuo y un grupo, un auditorio, y luego podemos ir más lejos todavía y pensar en el lenguaje como algo que se habla en silencio, en un escritor que escribe lo que está diciendo, de modo que otra persona puede leer lo que dice en lugar de sólo escucharlo. Y si vamos aún más lejos, se puede convertir en un medio electrónico que me habla cuando miro la televisión o escucho la radio. Todavía es en cada momento la voz ampliada de un individuo (a menos que esté cantando un coro, desde luego) que me está hablando a mí, otro individuo.

Cuando se emplea de alguna de esas maneras, el lenguaje es un fenómeno que opera como un medio de comunicación interpersonal. Incluso a nivel electrónico sigue siendo un espectáculo hablado, un *talk show*. Desde los inicios de la especie humana, la comunicación interpersonal se daba entre los miembros de una familia que vivían en el mismo sitio, o entre dos o más personas que se encontraban en algún lugar público o, a medida que la sociedad evolucionaba, en asambleas urbanas, en un

comité, un parlamento o lo que fuese. Su extensión tecnológica bastante reciente más allá de las barreras de la distancia se aprecia ahora acertadamente como una revolución en nuestras vidas que ha dado pie a todo un conjunto de teorizaciones centradas en el concepto de comunicación, con sus propios centros de investigación. Hay incluso una «industria de la comunicación».

El genio de este improvisado lenguaje conversacional reside en su expresividad, su capacidad de dar voz a las sensaciones, las impresiones y los sentimientos inmediatos tal como se dan entre los individuos, así como a los usos sociales, las modas y las ideas tal como se sienten en la comunidad. Es un lenguaje asombrosamente flexible y móvil, y siempre lo ha sido. Eso es el habla. Es el tipo de lenguaje en que suelen pensar los oralistas cuando teorizan sobre la oralidad. Es el tipo de lenguaje en que suelen pensar los textualistas cuando lo oponen a la textualidad. ¿Qué es, a fin de cuentas, la oralidad si no la actuación de la boca de una persona que se dirige al oído de otra persona y escucha con su propio oído personal la respuesta personal espontánea? He aquí sin duda la esencia de la comunicación, un proceso de intercambio espontáneo, variado, flexible, expresivo y momentáneo.

Una teoría general de la oralidad no puede ni debe tratar de este tipo de lenguaje más que ocasionalmente. La clave que explica por qué esto es así está contenida en la palabra «momentáneo». La teoría oralista debe tratar de la comunicación, no como se desarrolla de manera espontánea y fugaz, sino tal como queda conservada en forma duradera. Nosotros nos familiarizamos con esta forma que existe en nuestros libros de texto, nuestras leyes, nuestras escrituras religiosas, nuestras tecnologías, nuestra historia, filosofía y literatura. Se nos hace entrar en contacto con una parte de ello en el transcurso de nuestra educación escolar. Acaso olvidemos los detalles cuando nos dedicamos a nuestros quehaceres de adultos, pero está ahí, en el fondo de nuestra mente,

como un conjunto de instrucción que se da por sentado, el fundamento de nuestra conducta como seres humanos o, en un caso dado, como americanos o cualesquiera otros seres humanos nacionales. Ese conjunto de instrucción cambia, crece y disminuye, pero lentamente. Sus contenidos fundamentales son permanentes o lo parecen. Permanecen porque están escritos y documentados en un lenguaje que no es espontáneo ni móvil sino que ha quedado fijado, permanente e inmóvil, por el mero hecho de existir de forma escrita y, desde Gutenberg, impresa.

Se puede introducir obviamente en nuestra conversación cotidiana y a menudo lo hace. En cualquier discusión de un tema serio nos vemos obligados a usar sus términos, su vocabulario, sus ideas. Se desliza en nuestra conversación informal con tal facilidad que cuando dejamos de ser informales normalmente no pensamos en la diferencia; pero la diferencia está ahí: son dos lenguajes entretejidos en uno, pero de espíritu distinto, uno destinado a la comunicación inmediata, el otro a la comunicación conservada y seria.

La oralidad se refiere, por definición, a sociedades que no usan ninguna forma de escritura fonética. La sociedad egipcia en la que se encuentran los tipos más antiguos de jeroglíficos apenas pudo usarlos para la comunicación escrita, en cualquier sentido significativo del término, y lo mismo vale para cualquier sociedad, sea tribal o civil, polinesia o americana, a propósito de la cual la arqueología puede demostrar el uso de pictogramas pero nada más que eso. El uso común del término «escritura», que los especialistas aplican indistintamente a cualquier forma de simbolización, ha contribuido a borrar los límites entre la oralidad primaria, que es una condición separada y distinta de la sociedad, y sus sucesoras, las sociedades protoalfabetizadas, las de alfabetización artesanal, las semialfabetizadas y las plenamente alfabetizadas.

El acento recae sobre la palabra «primaria», que insiste en

una condición de la comunicación que a la mente alfabetizada le resulta muy difícil de describir o de conceptualizar porque todas nuestras terminologías y todas las metáforas empleadas se han extraído de una experiencia marcada por la escritura y que nosotros damos por sentada. Los hábitos, las creencias y el lenguaje de la escritura son la trama y urdimbre de la existencia moderna. Una manera de advertir la diferencia consiste en reconocer que en la oralidad primaria las relaciones entre los seres humanos están dominadas exclusivamente por la acústica (complementada por la percepción visual de la conducta corpórea). La psicología de esas relaciones es también acústica, y acústicas son las relaciones entre el individuo y su sociedad, su tradición, su ley y su gobierno. La comunicación primaria comienza, por cierto, visualmente, con la sonrisa, el ceño, el gesto; pero eso no nos lleva muy lejos. El reconocimiento, la respuesta, el pensamiento mismo, se producen cuando escuchamos sonidos lingüísticos y melodías y respondemos profiriendo un conjunto de sonidos distinto a fin de corregir, ampliar o negar lo que hemos escuchado.

Un sistema de comunicación de esta clase es un sistema de ecos, ligero y fugaz como el aire. Nosotros tendemos, sin embargo, a describir su carácter y sus efectos como si fuesen una especie de material que existe en una especie de espacio. Se convierten en «estructuras» y «códigos», en «temas» y «composiciones monumentales». Poseen un «contenido» y una «sustancia»; su conducta se convierte, lingüísticamente hablando, en cuestión de «gramática», término que por su misma derivación delata que la fuente de su invención está en el comportamiento de la palabra escrita, no de la hablada. De sus reglas se dice que están «impresas» en nuestras mentes, y cuando se conserva, se convierte en «información» que se «empaqueta» y se «almacena» en el gran almacén de la mente.

Esas metáforas y docenas de otras parecidas son propias de una cultura alfabetizada, acostumbrada desde hace mucho tiempo a contemplar el lenguaje como escrito, en aquel punto donde cesa de ser eco y se convierte en artefacto. Las metáforas son un medio necesario de la comunicación interpretativa, pero su uso constante ilustra, en este caso, la peculiar dificultad de pensar la oralidad primaria y de describirla. Carecemos de un modelo adecuado en nuestra propia conciencia. Usando nuestro lenguaje para describir el lenguaje oral hemos acabado por construir de alguna manera, dentro de nuestra propia mente, las condiciones de un experimento controlado, a la manera de un químico o un biólogo que se esfuerza por excluir cualquier impureza, cualquier cuerpo indeseable, que pueda comprometer el proceso que está tratando de aislar. Pero en este caso el experimento se puede realizar sólo en la mente, reconociendo como lo que son las metáforas tomadas de lo que se puede ver y tocar, usándolas sólo cuando sea indispensable y corrigiendo vigorosamente sus efectos.

La tentación de usarlas es reforzada por la arqueología, que reconstruye las culturas del pasado mediante la inspección de ruinas visibles y restos fosilizados de organismos, incluyendo al hombre mismo. La oralidad, como una condición de la sociedad que está funcionando, no se fosiliza hasta que no se traslade a la escritura, que es cuando cesa de ser lo que era originalmente.

Por definición ya no es «primaria». Eso debe valer tanto para Homero como para los fragmentos de poesía primitiva que se encuentran en el Antiguo Testamento. En cuanto a los versos posteriores —los de los salmos, por ejemplo—, todo ello está fuertemente comprometido por unas condiciones de composición que empleaban la escritura, a pesar de la influencia de reglas e intenciones orales que se iba debilitando poco a poco.

¿Es posible entonces que la oralidad primaria sea objeto de investigación empírica, en cualquier sentido serio de la palabra?

Caben algunas inferencias al respecto que se basan en un *argumentum ex silentio.* Puede suceder que se demuestre que una cultura perdida que sobrevive para nuestra observación a través de extensos restos físicos no empleara ninguna clase de escritura en absoluto. Entonces se puede considerar, por ejemplo, si lo que queda de su arquitectura y sistemas de carreteras indica por su complejidad una estructura política igualmente compleja. Luego se puede preguntar, visto que los sistemas de comunicación de esa sociedad eran orales, de qué naturaleza habían de ser para sostener su sistema político, suficiente para suministrar la información y las directrices de las que dependía la administración diaria. Parece que hay una cultura plenamente desarrollada de este tipo que aún puede sugerirnos posibles respuestas, la de los incas del Perú. Para este caso, sin embargo, la cuestión no se ha planteado todavía, ni tampoco se han descubierto del todo o estudiado los restos físicos mismos.

Una teoría general se ha de basar en un esfuerzo de reconstrucción imaginativa que depende en gran medida de una extrapolación a partir de nuestra presente condición alfabetizada. Retiremos de nuestro estilo de vida el uso del documento y preguntémonos: «¿Cómo podríamos vivir sin él?». Es una cuestión en parte tecnológica, en parte psicológica. Hay una pequeña prueba que podemos obtener de nosotros mismos. Hasta la edad de cinco a siete años somos puros y simples oralistas, aunque seamos niños que se relacionan oralmente con un mundo controlado por adultos que saben leer y escribir. ¿Qué clase de lenguaje usamos o, mejor dicho, qué clase de lenguaje preferimos, con qué clase de lenguaje —y especialmente, con qué clase de lenguaje organizado— disfrutamos durante aquel período? ¿Nos ofrece nuestra infancia algún indicio acerca de las reglas que en otros tiempos gobernaban sociedades enteras de adultos durante miles y miles de años? Consideremos, por ejemplo, el tan a menudo observado deseo que tienen los niños de escuchar

una y otra vez la misma historia; hecho éste que incluso los fabricantes de casetes tuvieron que tener en cuenta en sus tratos con el mercado para sus productos. ¿Arroja este hecho alguna luz sobre las reglas de lenguaje por las que se regía una sociedad de oralidad primaria?

Una teoría general de la oralidad se debe fundar sobre una teoría general de la sociedad. Exige que la comunicación se entienda como un fenómeno social y no como una transacción privada entre individuos. Un lenguaje de cualquier tipo sólo adquiere significado para el individuo en la medida en que este significado sea compartido por la comunidad, incluso cuando el hablante individual no esté dirigiéndose a la comunidad. Gran parte de la atención que prestan los textualistas a la oralidad como contrapartida o adversaria del texto está influida por la preferencia de Sigmund Freud por buscar la explicación de la conducta en el lenguaje oculto usado por la estructura interna de la psique personal. Es dudoso que ese sesgo pueda arrojar mucha luz sobre los fundamentos del oralismo, aunque el concepto de «introyección» desempeña un papel importante en las discusiones contemporáneas.

Una vez más vislumbramos la visión romántica de Rousseau que contempla la sinceridad, la sencillez y la integridad moral de la comunicación entre salvajes libres de tutela. No es ésta la manera de visualizar una sociedad de oralidad primaria. La metodología freudiana, que busca los enigmas de nuestra condición humana escudriñando los ámbitos interiores de nuestra experiencia introyectada, es reduccionista en cuanto supone que un todo consiste simplemente en la suma de sus partes, que la sociedad es simplemente un agregado de individuos. Una teoría general de la oralidad primaria debe ser dialéctica; debe considerar el todo como lo que gobierna la naturaleza de las partes.

La sociedad, sea oral o de escritura, existe en la medida en que logra combinar a los individuos formando un nexo que sea

coherente. No está hoy aquí y mañana se ha ido. La sociedad por definición no es un fenómeno transitorio, como lo es el ser humano, aunque su longevidad ha variado en el tiempo histórico. La longevidad depende del apoyo de la tradición. Todos los estudiosos y especialistas dan por supuesta esta palabra, con el concepto que expresa. Describe algo cuya presencia en la historia está aceptada. La palabra «tradición» se puede usar para cubrir poco menos que cualquier cosa. Cuanto mayor sea la facilidad con que se emplea, tanto más parece servir de pretexto para no ir más lejos.

Pocos se preguntan —si es que se lo pregunta alguien— qué clase de cosa es concretamente una «tradición». ¿De qué está hecha? ¿Cuál es su sustancia efectiva? ¿Cómo funciona? Remitirán al concepto más lejano de mito y se contentarán con ello; con la excepción de Lévi-Strauss, quien por lo menos afirmó que toda mitología genuina posee una estructura bipolar común. Si pedimos que se nos explique el origen de la estructura, se nos dice que es la manera en que nuestra mente tiene que funcionar para reorganizar el entorno y tratar de entenderlo. De nuevo se impone el reduccionismo.

La tradición tiene características específicas en cada sociedad dada. El individuo tiene que aprender en qué consisten, sean cuales sean. No las extrae de una sensibilidad instintiva propia que supuestamente armoniza con una conciencia general vagamente concebida. Esas quimeras de la especulación alemana no nos prestan ninguna ayuda. Uno de los métodos de aprendizaje es visual. Consiste en observar la actuación de otros a fin de imitarla y es un método muy eficaz en la transmisión de artes y oficios. También opera en la construcción de edificios domésticos y públicos. Las generaciones sucesivas continúan construyendo conforme a un estilo de sus predecesores que pueden observar.

El otro método es lingüístico: uno hace lo que le dicen que

haga. La voz que se lo dice es, en este caso, una voz colectiva, una voz de la comunidad. Requiere un conjunto de lenguaje «codificado» (como decimos en términos propios de la escritura) que transporte las instrucciones necesarias.

Las instrucciones deben poseer una estabilidad. Se deben repetir de generación en generación, y se debe garantizar que la repetición sea fiel; de lo contrario, la cultura pierde su coherencia y, con ello, su carácter histórico como cultura. El lenguaje de las instrucciones debe estar estructurado de manera que posea dicha estabilidad. En las sociedades alfabetizadas esto no plantea ningún problema, puesto que el lenguaje necesario está documentado en las leyes, la escritura, la filosofía, la historia y la literatura. ¿Cómo se consigue en una sociedad de oralidad primaria?

Una vez inscritas, las palabras de un documento quedan fijadas, y fijado está también el orden en el que aparecen. Toda la espontaneidad, la movilidad, la improvisación y la agilidad de la respuesta del lenguaje hablado se desvanecen. La elección y el orden originales de las palabras se pueden corregir, pero sólo mediante una escritura ulterior que reemplaza una versión de permanencia por otra (como en un procesador de textos). Esta disposición verbal fijada en un artefacto visible es el instrumento necesario para sostener la tradición de la sociedad en la que vivimos, una sociedad alfabetizada cuyo continuidad y cuyo carácter se hallan afirmados y reafirmados en miles de documentos que le sirven de sostén material.

Esta clase de lenguaje tiene una importancia que jamás tiene la conversación informal. Cuando una sociedad depende de un sistema de comunicación enteramente oral dependerá, sin embargo, al igual que la nuestra, de una tradición expresada en enunciados fijos y transmisibles como tales. ¿Qué clase de lenguaje puede satisfacer esa necesidad sin dejar de ser oral? Parece que la respuesta está en un habla ritualizada, un lenguaje tradicional

que de alguna manera se hace formalmente repetible como un ritual en el que las palabras permanecen en un orden fijado.

Ese lenguaje debe ser memorizado. No hay otra manera de garantizar su supervivencia. La ritualización se convierte en el medio de la memorización. Las memorias son personales; pertenecen a cada hombre, mujer o niño de la comunidad; pero su contenido, el lenguaje conservado, es comunitario, es algo compartido por la comunidad y que expresa su tradición y su identidad histórica.

Los teóricos de la educación han tratado a menudo la memorización como si fuese una palabra malsonante, como si no fuese más que repetición mecánica de materiales carentes de significación. No se puede cometer error histórico más grave. Al conocimiento que tenemos de nosotros mismos se le hace un flaco favor con esta denigración. No es la creatividad, sea ésta lo que fuere, sino el recuerdo y la memoria los que contienen la clave de nuestra existencia civilizada. La escritura nos ha provisto de una memoria artificial en forma de documentos conservados, cuando originalmente teníamos que formarnos nuestra memoria nosotros mismos a partir del lenguaje hablado.

Cuando está escrito, el lenguaje hablado queda congelado en un vocabulario y un orden fijados. Cuando la comunicación se halla restringida al lenguaje hablado, ¿cómo se puede entonces congelar el lenguaje hablado —o aquella parte del mismo que ha de ser conservada a fin de convertirse en tradición— de manera adecuada para garantizar la estabilidad del enunciado?

La retención exitosa en la memoria se forma por repetición. El niño que prefiere que se le repita la misma historia desea ser capaz de recordarla, de contarla él mismo, entera o en parte, y así saborearla mejor. La repetición se asocia a una sensación de placer, factor de primera importancia para entender la fascinación de la poesía oral. Pero con la mera repetición de contenidos idénticos no se llegará muy lejos. El conocimiento oral así

obtenido será de alcance limitado. Lo que se requiere es un método de lenguaje repetible (es decir, unas estructuras de sonido acústicamente idénticas) que, sin embargo, sea capaz de cambiar de contenido para expresar significados diversos. La solución que descubrió el cerebro del hombre primitivo fue convertir el pensamiento en habla rítmica. Esto ofrecía lo que era automáticamente repetible, el elemento monótono de una cadencia recurrente creada por correspondencias entre los valores puramente acústicos del lenguaje pronunciado, sin tener en cuenta el significado. Así, unos enunciados variables se podían entretejer en unas estructuras de sonido idénticas, para construir un sistema especial de lenguaje que no sólo era repetible sino que se podía recordar para su uso ulterior, y que podía tentar la memoria a pasar de un enunciado particular a otro diferente que, sin embargo, parecía familiar a causa de la semejanza acústica.

Así tuvo lugar el nacimiento de lo que llamamos poesía, una actuación que ahora, bajo el dominio de la escritura, ha quedado relegada a la condición de un pasatiempo, pero que era originalmente el instrumento funcional de almacenamiento de información cultural para uso ulterior o, dicho en lenguaje más familiar, el instrumento que servía para establecer una tradición cultural. Después de haber observado su finalidad funcional originaria, deberíamos reconocer al mismo tiempo que su finalidad recreativa es también originaria. Hay razones para pensar que el ritmo, en sus diversas modalidades (más que el «vaciar y llenar» de la fórmula platónica), es el fundamento de todos los placeres biológicos —de todos los placeres naturales, el sexo incluido— y posiblemente también de los así llamados placeres intelectuales. Sea como sea, parece que su vinculación con la música y la danza, así como la parte que tiene en las respuestas motrices del cuerpo humano, son indiscutibles. De acuerdo con ello, las sociedades orales asignaban comúnmente la responsabilidad del habla conservada a una asociación entre poesía, música y danza.

El ritmo acústico es un componente de los reflejos del sistema nervioso central, una fuerza biológica de importancia primordial para la oralidad. Muy pronto condujo a un efecto secundario, alentando un hábito suplementario de ritmo semántico o equilibrio de ideas (mejor se diría equilibrio de «nociones», ya que «idea» es un término propio de la escritura). Ese ritmo se percibe en la construcción de ciertas máximas mediante el equilibrio de oposiciones (y también en la familiar expresión griega «por un lado... por el otro»), así como en el equilibrio o la correspondencia entre episodios narrativos que tienen un parecido de familia, formando los «patrones» temáticos observados por los estudiosos de las epopeyas homéricas. Estos «sistemas» (otro término propio de la escritura) de composición extienden la forma de eco al nivel ideológico.

El efecto es notable en el verso hebreo:

> El paralelismo semántico (...) es un rasgo predominante del verso bíblico (...). Si el poeta dice en el primer verso «aguzar el oído», en el segundo dirá probablemente algo así como «escuchar» o «prestar atención» (...). Algunos versos de poesía bíblica se aproximan a la condición de enunciados equivalentes (...), como: «Él vela por los poderes de la justicia/ y guarda el camino de sus fieles».

Robert Alter, el estudioso de quien tomo esta observación, continúa señalando acertadamente que «el patrón dominante es un incremento de la especificación de ideas, imágenes, acciones y temas (...). En lugar de escuchar un imaginado tamborileo de repeticiones, tenemos que estar constantemente a la espera de que suceda algo nuevo (...)». (Alter, 1985.)

Ese algo nuevo se debe presentar como un eco parcial de algo ya dicho: es una «diferencia contenida dentro de lo mismo», y lo «mismo» es el golpe métrico o la semejanza temática. Ésta es la regla fundamental del lenguaje de información que la oralidad primaria almacena, regla reforzada por las exigencias de la memorización oral: «Si en el primer verso algo se rompe, en el segundo se destroza o se quebranta». A este ejemplo mencionado por Alter se agrega el tipo inverso de eco equilibrado basado en la oposición: «La hierba se seca, la flor se marchita, pero la palabra del Señor permanece para siempre».

Cómo exactamente surge el eco ideológico a partir del eco acústico es una cuestión intrigante. La pregunta toca la raíz de la naturaleza de la conciencia humana. Se nota la conexión con la oposición binaria de la teoría estructuralista; pero la teoría general de la oralidad requiere que se busquen los primeros fundamentos de la oposición binaria en las leyes acústicas, antes de que nos ocupemos de la ideología.

A una escala mucho más grande el eco temático se emplea por doquier en los poemas homéricos: para citar uno de los ejemplos más obvios, todos los diálogos entre Aquiles y su madre referidos a lo largo de los veinticuatro libros guardan un parecido de familia. Pero dentro de las semejanzas ocurre también algo nuevo. La conexión que el eco establece entre ellos ayuda a la memoria a pasar fácilmente del primer ejemplo al segundo y al tercero. La secuencia se registra a sí misma como secuencia.

Un lenguaje de este tipo se convierte en un instrumento sofisticado que se sobrepone al lenguaje vernáculo de una sociedad oral o, para cambiar de metáfora, en un enclave de habla elaborada que existe dentro del habla vernácula. La responsabilidad de mantenerlo caerá probablemente en manos de especialistas. Éstos se convierten en los «rapsodas del pueblo» (Heráclito) y también en músicos, videntes, profetas y sacerdotes. Ellos guardan el lenguaje formulario en el que Parry reconoció la base de la poesía oral; un lenguaje que probablemente acabará siendo un poco arcaico (como el griego de Homero), puesto que se basa en un instinto más conservador que creador y debe excluir el lenguaje informal y lo impredecible del habla corriente.

Este lenguaje, lo que dice y la manera de decirlo, conforma él mismo la tradición que guía la conducta social; de hecho, llega a ser él mismo la tradición. Los términos griegos *éthos* y *nómos* identifican su contenido más adecuadamente que ninguna otra fórmula. El nexo social general que se apoya en este lenguaje memorizado es en gran medida autorregulador. Pero también debe haber medios y métodos de administración cotidiana que respondan a las situaciones *ad hoc*, a medida que surjan: un llamamiento a la guerra, una decisión de emigrar, una ceremonia solemne para apartar una plaga; y entre familias, el zanjar una disputa por una herencia, una enemistad sangrienta o el pago de una deuda. En ocasiones un rey, un consejo de ancianos o una asamblea general (una *agorá*) se convierten en instrumento de esas decisiones y arbitrajes. Pero, ¿cómo toma forma exactamente la decisión? ¿Cómo se convierte en algo cuyos términos efectivos se conocen y se acatan? La decisión debe tener una forma, por general que sea. En la Europa antigua, tras la introducción de la escritura, adquirió la forma de edictos, ordenanzas, decretos o simplemente «la orden escrita del rey». Los términos de la orden estaban disponibles en forma escrita, y los heraldos y pregoneros podían leerla en voz alta al vulgo iletrado.

El equivalente en sociedades de oralidad primaria sólo podía estar compuesto en verso formulario o, cuando menos, en dicción formularia, rítmica, cuando no métrica, un tipo de enunciado proverbial compuesto por especialistas para la autoridad gobernante. Esta pieza de lenguaje de almacenamiento, la norma misma, se distribuye luego siendo cantada o recitada en voz alta por heraldos o pregoneros. Este lenguaje poético garantizaba su existencia e influencia mediante la fidelidad de la repetición local. Los «decretos» de la autoridad eran, en resumen, dichos, idóneos para la memorización. Cuando se introdujeron las leyes escritas, aquel lenguaje se volvió obsoleto; no se necesitaba ya su función de conservación oral, pero los ecos del estilo sobrevivieron durante largo tiempo en las formas escritas. A veces la autoridad misma dominaba la técnica. Tanto el rey David como el príncipe Aquiles eran cantores. En efecto, el ser dueño de dichos promulgados además de hazañas realizadas podía convertirse en camino directo al poder político.

¿Por qué medios se puede enseñar y encomendar la tradición general al conjunto de la población, de modo que la comparta y viva según ella? Una primera ayuda a este fin reside ya en la técnica empleada. Sus ritmos son biológicamente placenteros, especialmente cuando se hallan reforzados por cantos musicales, por la melodía y por los movimientos corpóreos de la danza. Cuando se realiza en coro, la danza posee además la ventaja de involucrar a grupos enteros en recitaciones compartidas y, por ende, en la memorización compartida, práctica ésta que continuó informando y guiando las costumbres de Atenas hasta la época de Pericles. Una gran parte de la juventud de las clases gobernantes atenienses recibió su educación secundaria de esta manera, al ser reclutados para los coros de la tragedia y la comedia.

Los poetas de la oralidad eran conscientes de su función didáctica. La musa, cuya guía ellos reconocían, era su maestra y la de sus oyentes. Eran aún más conscientes del impacto emocional de la poesía y de la música que empleaban. Los enorgullecía el placer que producían y que era el acompañamiento necesario de la instrucción.

Aparte del ritmo, su lenguaje utilizaba otro recurso para ayudar a la memorización. Incluso a nuestro nivel de alfabetizados, el adulto medio prefiere acostarse con una novela que con un tratado, porque la novela relata una historia y no sólo hilvana una serie de enunciados de hechos. La forma narrativa atrae la atención porque el relato es para la mayoría de la gente la forma más placentera de lenguaje, sea hablado o escrito. Su contenido no es ideología sino acción, así como las situaciones que la acción crea. La acción requiere a su vez unos agentes que estén

haciendo algo o diciendo algo acerca de lo que están haciendo, o a quienes se les esté haciendo algo. Parece que un lenguaje de la acción, no de la reflexión, es requisito previo de la memorización oral. Los experimentos y las conclusiones de Luria en Rusia (véase el capítulo 5) sólo confirmaron una lección que el carácter de la así llamada «literatura» oral habría enseñado por sí solo.

Tendemos a imaginarnos al narrador oral preocupado por un «tema» general (el término es propio de la escritura) para el cual crea una «estructura» (otro término propio de la escritura) narrativa. El hecho más fundamental de su operación lingüística es que todos los sujetos de enunciados deben ser narrativizados, es decir, que deben ser nombres de agentes que hacen cosas, trátese de verdaderas personas o de otras fuerzas personificadas. Los predicados a los que se vinculan deben ser predicados de acción o de una situación presente en la acción, jamás de esencia ni de existencia. La fórmula «La honradez es la mejor política» es una creación del lenguaje escrito y documentado. En el habla oralmente conservada, se convierte en «Un hombre honrado siempre prospera» o, lo que es más probable todavía, en lugar de aislarse en una máxima, la actuación del hombre queda incorporada a un relato en el que actúa honradamente (o deja de hacerlo).

Se ha observado que la misma exigencia narrativa opera en el verso hebreo. «Hay un movimiento dinámico dentro del verso (...). La causación se asocia a la secuencia temporal (...). El mismo impulso narrativo (...) reaparece a menudo (...) en el mismo verso» (Alter, 1985).

Una ley de la sintaxis narrativa de la poesía oral, observada por los especialistas, adquiere la forma de la parataxis: el lenguaje es coordinativo; una imagen se conecta con otra por «y», en lugar de subordinarse a ella en alguna relación más compleja. Pero el hábito de la parataxis es sólo la punta del iceberg o (una metáfora mejor) la vestimenta que cubre el cuerpo viviente del lenguaje. Este cuerpo viviente es un flujo de sonido que simboliza un río de acciones, un dinamismo continuo expresado en una sintaxis de conducta o, si se prefiere el lenguaje de la filosofía contemporánea, una sintaxis «realizativa». Reconocer esto es esencial para la formación de una verdadera teoría general de la oralidad primaria, una teoría que nos prepare además para afrontar una transformación profunda que se ha producido desde entonces en el lenguaje no «realizativo» que a menudo usamos hoy en día.

En la oralidad primaria el especialista oral, sea bardo, sacerdote, profeta o vidente, reviste continuamente sus instrucciones memorizables de unas formas que han sido elaboradas para causar placer, de modo que la instrucción misma se fija en la memoria social por vía indirecta, al ser traducida a ejemplos activos. Se debería observar que los ejemplos que tienden a predominar son, de hecho, aquellos en que se deja de cumplir la instrucción: la acción que de ello resulta se hace «heroica» o «trágica» (o en el caso hebreo, «pecaminosa»), pero no por ello menos eficaz como advertencia que guarda y conserva la «lección» subyacente.

En resumen, la tradición se enseña mediante la acción y no mediante ideas o principios. Para su enseñanza las sociedades orales deben procurarse un contexto adecuado para la actuación, a la que asisten oyentes invitados o que se hayan invitado ellos mismos a fin de participar en lo que es, por un lado, un lenguaje de especialistas pero, por otro, un lenguaje en el cual participan en mayor o menor grado todos. La inclinación natural de los seres humanos a divertirse —y aquí entra de nuevo en acción el principio de placer para socorrer a la necesidad social— suscita fiestas comunes y sentimientos comunes, sentimientos compartidos por todas las sociedades orales y centrales para su funcionamiento exitoso, en cuanto proporcionan las necesarias situaciones de instrucción. La fiesta se convirtió en ocasión para

la recitación épica, el canto coral y la danza. La fiesta ritual puede adquirir la forma del simposio, de una asociación colectiva más pequeña, un vehículo adecuado para el verso más breve y la actuación personal. En estas ocasiones el verso de una sociedad oral descubre su medio de «publicación», que es el término exacto para designar el proceso, aunque hoy lo pensemos sólo en términos de escritura, en tanto que la imprenta y las editoriales sustituyen las situaciones orales del pasado, posibilitando una circulación documentada entre lectores. El lector participa silenciosamente en la «actuación» del escritor, cuya actuación es también silenciosa. El auditorio oral participaba no sólo escuchando pasivamente y memorizando sino participando activamente en el lenguaje usado. Palmeaban, bailaban y cantaban colectivamente como respuesta al canto del cantor.

Capítulo 9

LA TEORÍA ESPECIAL DE LA ORALIDAD GRIEGA

En la historia de la palabra escrita griega el primer texto compuesto en su totalidad como tal texto quizá sea el de Hesíodo, a pesar del hecho de que su lenguaje es esencialmente homérico y mantiene el carácter formulario del verso conservado oralmente. Tanto más notable resulta que en sus versos parece capaz de conservar una viva conciencia de la oralidad que precedió a la escritura de su texto, y aun de reconocer cuál era su función fundamental, a saber, la conservación de la tradición en la memoria viva. Lo hace al describir las personas y las funciones de las musas, para quienes compone su himno introductorio. Para empezar, ellas son fruto de la unión de Zeus y Mnemosine, que se suele traducir por «memoria», como si la palabra fuese equivalente a *Mnêmē* (la otra palabra griega que designa la memoria). La forma más completa designa el ejercicio de la memoria como actividad, es decir, la rememoración o evocación.

La herencia ancestral conmemorada genealógicamente en el verso oral se usaba para dotar a una persona (con frecuencia un guerrero) de una identidad propia, indicando su estatus social y su papel en la comunidad. Se ha de considerar a las musas, a través de la ascendencia que se les asigna, como guardianas de la memoria social; y puesto que su conducta se describe como enteramente oral, sin la menor alusión a la escritura, se trata de una memoria conservada en el lenguaje hablado: el lenguaje de

almacenamiento requerido. La razón de su existencia no radica en la inspiración, como sucedería más tarde, sino que es funcional. Lo que ellas dicen se resume adecuadamente como «las (cosas) del presente y del antes» (*tà eónta, tà proeónta*), así como de «lo por venir» (*tà essómena*), lo cual, en este contexto, junto a los otros dos participios, no se refiere a novedades que se profetizarán sino a una tradición que continuará y permanecerá predecible (véase el capítulo 7).

No carece de interés y relevancia que esta función de la memoria recordada por el antiguo poeta, aunque sólo de modo simbólico e indirecto, alcanzase un reconocimiento más explícito más tarde, al cabo de un siglo o más, cuando el uso del alfabeto se había extendido hasta el punto de competir como medio de rememoración con el medio oral. Uno de los dones de Prometeo a la humanidad se describe como «composiciones de *grámmata*, madre de las musas, memoria trabajadora de todas (las cosas)». Los *grámmata* son «inscripciones», es decir, letras escritas. En éstas se conserva ahora la memoria de almacenamiento, cuya custodia se ha transferido del lenguaje oral a las letras, con lo cual dicha memoria se vuelve abiertamente reconocible como «memoria», precisamente porque las letras en cuanto artefactos han objetivado la memoria haciéndola visible. Pero el hecho de que no se trata de una creación enteramente nueva sino de una transferencia que todavía conserva la oralidad maternal se reconoce en la expresión «madre de las musas», que es probablemente una reminiscencia de la genealogía de Hesíodo. Por otra parte, con el término «trabajadora», por muy insignificante que sea, se reconoce por primera vez que este lenguaje, sea oral o escrito, es algo que se hace trabajar; su papel es funcional, no es la elevación inspirada. Los productos del alfabeto (incluida la pieza de Esquilo en la que se escribieron estas palabras) son algo más que mera «literatura» en el sentido que damos nosotros a la palabra.

A principios del siglo IV a.C., los intelectuales que sabían leer

y escribir empezaron a prestar atención al acto mismo de la memorización, considerada como una técnica necesaria que había que aprender. Esta necesidad no se les transparentó sino de resultas del reconocimiento retardado de un ejercicio que en la época en que vivían iba lenta pero inexorablemente haciéndose obsoleto, pero que durante los siglos de la oralidad se había dado por supuesto, al igual que la presión social que lo sostenía, sin aflorar a un reconocimiento consciente.

Volvamos a Hesíodo: el lenguaje de la memoria de las musas es, por supuesto, rítmico y, en los términos del poeta, se articula en hexámetros épicos. Las metáforas que se aplican a su discurso subrayan la fluidez del mismo, que fluye y brota en un torrente continuo. Además es, en varias ocasiones, una actuación dirigida a un público —los dioses, en este caso particular—, como en el ritual religioso (el himno, que es lo que Hesíodo está componiendo en ese momento) o en el coro cívico (la danza), como recitación épica o como canción. Las actuaciones son musicales; tienen sus instrumentos acompañantes. Las ocasiones son festivas; uno se lo pasaba bien en la fiesta, la celebración o la procesión, cuando las musas hablaban. Esas condiciones combinadas se conmemoran simbólicamente en los nombres que se les dan a las nueve: Clío (la celebradora), Euterpe (la deleitosa), Talía (la exuberante), Melpómene (la cantora de cantos), Terpsícore (la que deleita con la danza), Erato (la arrobadora), Polimnia (la cantora de himnos), Urania (la moradora del cielo) y Calíope (la bienhablada).

El poeta está evocando, por indirectamente que sea, el sistema de comunicación social de una cultura de oralidad primaria, en la cual dicha comunicación se estructura y se realiza con el fin de preservar la tradición cultural. Es una situación griega. Los habitantes de Tahití de la época en que los visitó el capitán Cook habrían entendido en seguida de qué estaba hablando Hesíodo, aunque ellos mismos no fueran capaces de forjar seme-

jante relación (Havelock, 1978a, págs. 20-22, 31-32). Cómo pudo alcanzar Hesíodo tan notable sofisticación en la materia será objeto de consideración más adelante (capítulo 10). Aunque Hesíodo o bien escribe o bien tiene a alguien que escriba por él sus composiciones, habla de la situación oral como si fuese contemporánea. La fecha de su propia composición es objeto de debate. Aceptando el hecho de que la cultura clásica griega empezó en una situación de total ausencia de escritura, ¿hasta cuándo exactamente se prolongó esa situación? De la respuesta a esta pregunta depende el juicio que discierna hasta dónde llegaron los logros de la oralidad griega. ¿Acaso fueron éstos más formidables y más duraderos de lo que habitualmente se percibe? ¿Exige una teoría especial de la oralidad griega que reconozcamos su poder creativo que informó la cultura clásica griega en su apogeo, que ahora identificamos con la literatura escrita griega?

Sería una simplificación excesiva si situásemos las condiciones previas a la escritura y las de la civilización escrita en una simple oposición recíproca en la que ésta reemplaza a aquélla. Pero cuando menos el primer problema que hemos de resolver, si podemos, es la fecha de la invención del alfabeto, aquella tecnología superior de la palabra escrita que fue la primera en aislar los no-sonidos consonánticos y asignarles unos símbolos visibles específicos (véase el capítulo 7). El alfabeto es obviamente anterior a Hesíodo, pues de lo contrario no podría haberlo usado, y menos con la profusión con que lo hizo. Pero, ¿cuánto tiempo dista de él?

Como dije, el texto de Hesíodo quizá sea el texto más antiguo efectivamente compuesto con la ayuda de la escritura alfabética. No es probable, sin embargo, que haya sido lo primero que se escribiera de esta forma. Los primeros especímenes conservados de la lengua clásica griega que se conocen hasta ahora se encuentran en cinco objetos: una olla, pedazos de otras dos ollas, un fragmento de una placa de arcilla (probablemente) y

una estatuilla de bronce (Jeffery, 1961, págs. 68, 90, 110, 235; Cook, 1971, pág. 175; Morris, 1984, pág. 34). Las letras están grabadas, buriladas o pintadas; las fechas de la confección y de la inscripción no tienen que coincidir necesariamente. Ésta puede ser posterior a aquélla, excepto en el caso de la placa. Esa distinción es crucial en el caso de uno de los objetos, que se considera el más antiguo: el célebre «vaso de Dipilón», cuya fabricación se ha datado en distintas fechas comprendidas entre el 740 y el 690 a.C., siendo la fecha más temprana, u otra próxima a ella, la que ha resultado más aceptable. Se suele aclamar al vaso como el ejemplo más antiguo de la escritura griega. Los otros cuatro objetos se sitúan más o menos en torno al año 700 a.C., y en su conjunto sugieren que la invención se realizó alrededor de esta fecha o después; en este caso, el vaso de Dipilón se habría venido usando como olla durante algún tiempo antes de que alguien grabara en él las letras griegas, lo cual es una suposición razonable (Havelock, 1982, pág. 15, citando una conversación personal con Jean Davison). Para citar a una autoridad prudente (West, 1966, pág. 41), «sólo hay una muestra conocida de escritura alfabética griega que se debe datar necesariamente antes del año 700». Incluso esta necesidad desaparece una vez se distinguen y se tratan por separado la fabricación del objeto y su utilización como superficie portadora de letras.

En las discusiones eruditas sobre la fecha no se ha tomado en serio esa distinción. Considerando la escrupulosidad que suele caracterizar la erudición clásica, la omisión parece notable; aunque tiene la ventaja de permitir al estudioso situar la fecha de la invención del alfabeto «en el siglo VIII» o «hacia mediados del siglo VIII» y no «a principios del siglo VII». Cabe sospechar que los motivos de esa preferencia son ideológicos. Ésta tiene dos ventajas: a) reduce al mínimo posible la historia de los griegos anterior a la escritura, pues sobre la base de la analogía moderna una sociedad sin escritura se considera indigna del honor de

haber creado la civilización griega; b) en particular permite que los poemas homéricos fueran «escritos» en el siglo VIII y no más tarde, lo cual se considera más acorde con su contenido tradicional y su herencia micénica.

Una respuesta al problema de la fecha de la invención del alfabeto que se ha usado y que se repite frecuentemente se puede ilustrar con una noticia publicada en la *New York Times Book Review* del 6 de octubre de 1985: «Los griegos mismos databan su historia desde el 776 a.C., la supuesta fecha de los primeros juegos olímpicos. Fue alrededor de esta fecha cuando se desarrolló el alfabeto griego a partir del fenicio» (MacQuarrie, 1985). El texto (de Eusebio) que efectivamente poseemos y que ofrece esa supuesta información fue escrito en el siglo III o IV de nuestra era, más de mil años después del acontecimiento que pretende referir. Se ha argüido que la fuente podría haber sido una compilación de listas cronológicas confeccionada por un sofista griego a principios del siglo IV a.C. No hay la menor prueba de que los griegos de la edad clásica «dataran su historia» mediante esta fórmula. Más pertinente es la observación de que todavía en el siglo VI a.C. una inscripción revela la existencia de unos funcionarios civiles llamados *mnēmones* (Jeffery, 1961, pág. 20), es decir, memorizadores o, con un antiguo término inglés, *remembrancers* (Havelock, 1963, pág. 52). Esta función suponía un servicio que se prestaba a una sociedad ágrafa y que correspondía a una necesidad que se experimentaba de conservar oralmente no sólo decisiones oficiales y precedentes sino también cierta cronología del pasado. Esta finalidad se cumplía memorizando una secuencia fijada de nombres a los que se asociaban algunos acontecimientos; a menudo se agregaba una cuenta de años. La práctica se halla ilustrada en las listas genealógicas del Génesis. La conservación y la transmisión sólo eran eficientes y fiables si se encargaban a profesionales entrenados con este fin o que se entrenaban ellos mismos. Si las listas olímpicas disponibles en el siglo IV a.C. se remontaban realmente al primer cuarto del siglo VIII, su fuente no era la notación alfabética sino la transmisión oral.

Afirmar que en Grecia existió antes de la fecha de las primeras inscripciones alguna clase de uso de la escritura, por restringido que fuese, es basarse en la suposición de que el alfabeto se aplicaba a superficies de pergamino, papiro y, posiblemente, madera, y (si esa suposición se usa para explicar la cronología de la Grecia arcaica) que este uso se dio por lo menos cincuenta y probablemente más años antes de que las letras se grabasen a objetos físicos duros. Eso puede parecer a primera vista razonable, dadas las posibles pérdidas debidas a la naturaleza perecedera de los materiales, en comparación con el mármol o la arcilla cocida. El contexto alfabetizado de nuestra propia cultura ofrece de nuevo una analogía poderosa, pero que induce a error. Las páginas de los documentos han servido como fuente de autoridad durante siglos. La inscripción en un objeto o edificio se trata como algo decorativo e incidental. ¿No será entonces la documentación anterior a la grabación o la pintura en superficies duras?

En la Antigüedad griega se tiene la impresión de que durante dos siglos enteros desde la invención del alfabeto era cierto lo contrario. Parece que la costumbre de servirse de inscripciones grabadas para fines de información pública perduró en Atenas a lo largo del siglo V a.C.; un ejemplo elocuente es la reescritura del código legal ateniense a finales del siglo. Con ello, por supuesto, no se descartaría del todo la posibilidad de que documentos de pergamino o papiro estuviesen en circulación antes de que apareciera el uso epigráfico. De ser así, ello podría significar que fueron los cantores profesionales mismos quienes inventaron el alfabeto (Wade-Gery, 1952).

Una explicación plausible recientemente ofrecida por Kevin Robb (1978) ha llamado la atención sobre el acto de dedicación

como práctica fundamental de las sociedades orales y como posible ocasión de la invención de la escritura. En la oralidad primaria la dedicación sólo podía llevarse a cabo mediante una ceremonia oral pública en la cual se presentaba el objeto y se pronunciaba una alocución en un lenguaje que ofrecía cierta probabilidad de que los oyentes lo recordaran por lo menos durante algún tiempo. Lo mismo valía para la presentación de regalos. Pero en las comunidades bilingües (como Chipre, Creta o Al Mina) los griegos vieron que sus vecinos fenicios dedicaban esos objetos mediante señales escritas. Envidiosos de la ventaja así obtenida —pues luego el objeto podía hablar por sí mismo—, intentaron adaptar el truco a sus propias dedicatorias orales, y el resultado fue el nuevo sistema alfabético.

Una dedicatoria, sea oral o escrita, asigna en efecto al receptor la propiedad del objeto y a menudo identifica también al dador. Se trataba de hacer constar los nombres y/o las identidades de las personas efectivamente relacionadas con el objeto en el presente o el futuro. Las muestras epigráficas del grupo primitivo son todas de esta clase; además están escritas en forma métrica. Trasladan simplemente a caracteres alfabéticos una práctica personal de la oralidad primaria, que tradicionalmente era un servicio marginal prestado por bardos y «versistas» (¿o rapsodas?).

Aunque se admita, como algunos estudiosos hacen ahora de mala gana, que el invento fue posterior al año 700 a.C., sigue aún en pie la suposición común —una vez más basada en una analogía moderna— de que en lo sucesivo su uso se hizo automático: «El nuevo invento se difundió con gran rapidez, y desde fecha temprana una proporción elevada del pueblo griego estaba plenamente alfabetizada» (Andrewes, 1971, pág. 51). Parece que el destino que sufre la oralidad al entrar en contacto con la civilización de la escritura en tiempos modernos apoya esta tesis. Los contactos entre la Europa alfabetizada y las culturas ágrafas supervivientes se producían cuando los viajeros europeos las visitaban (Cook en Tahití) o invadían y conquistaban (los españoles en América), o cuando las potencias coloniales colonizaban a sus «súbditos» (los portugueses, británicos, franceses y alemanes en África). Sólo en el primer caso la oralidad primaria se dejaba intacta e incontaminada. Los conquistadores y colonizadores no regresaron en sus barcos de velas, sino que se quedaron y vivieron en estrecho contacto con los conquistados. Su superior tecnología alfabética, aplicada a la administración de la sociedad que gobernaban, suplantó rápidamente los mecanismos orales de gobierno por la práctica de la escritura. La actuación oral original con su poesía fue despojada de su finalidad funcional y relegada a un papel secundario de entretenimiento, que siempre había tenido, pero que entonces se convirtió en su única finalidad. Lo que queda son, por tanto, vestigios, residuos románticos disponibles para la delectación del turista y el magnetófono del antropólogo (véase el capítulo 6). La trivialidad misma de lo que se salva refuerza la suposición del erudito clásico, si es que repara en la cuestión, de que Grecia tuvo que estar plenamente alfabetizada para dar de sí a un Homero y un Esquilo.

Hay que comprender la unicidad del caso griego, que justifica la necesidad de una teoría especial de la oralidad griega. «Las epopeyas homéricas, consideradas como registros de la palabra oralmente conservada (...) cumplen los siguientes criterios de autenticidad: a) fueron inventadas en una sociedad exenta de todo contacto o contaminación con la escritura; b) la sociedad era política y socialmente autónoma, tanto en el período oral como en el de la escritura, y poseía, por consiguiente, una firme conciencia de la propia identidad; c) en tanto que la responsabilidad de conservar esta conciencia incumbía al lenguaje, ese lenguaje originalmente tenía que ser sin excepción materia de recuerdo oral; d) en el momento en que este lenguaje se llegó a transcribir, el invento necesario a tal fin fue obra de los ha-

blantes del lenguaje dentro de la sociedad misma; e) la aplicación del invento para transcribir todo lo que fuese a la vez hablado y conservable, permaneció bajo el control de los hablantes griegos» (Havelock, 1978a, pág. 339).

Ningún otro caso de transición de la oralidad a la escritura reúne estos cinco requisitos. El Tahití visitado por Cook cumple los tres primeros, pero sólo éstos. Los recuerdos de prácticas orales que se han registrado en las montañas de Escocia cumplen los requisitos segundo y cuarto. Las «literaturas» orales que sobreviven en África cumplen los requisitos segundo y tercero. En el caso griego, el efecto que se debe observar y subrayar especialmente es el total control social que los griegos mismos conservaron tanto de su vida oral como de su vida alfabética. Por un lado, no sufrieron presión alguna que los obligara a adoptar otros sistemas de escritura utilizados por sus vecinos. Éstos eran demasiado ineficientes como para competir con su propio invento, y no se conoce ningún texto griego conservado que esté escrito con tales signos. Todavía en el siglo v a.C. se produjo un incidente diplomático entre griegos y no-griegos, referido por Tucídides, que ilustra este punto (Havelock, 1982, págs. 85-86). Por otro lado, suponiendo que a) el invento fue obra de canteros y alfareros, los primeros que poseían las herramientas para aplicarlo, y que b) lo aplicaron a las superficies de objetos nuevos o viejos con fines de dedicatoria y similares, entonces esto no suponía ninguna amenaza inmediata para la tecnología lingüística consagrada del almacenamiento oral dominado por los rapsodas profesionales. No amenazaba la actuación organizada, que era el centro social de la cultura. El alfabeto era un intruso; carecía de posición social y no era de uso generalizado. La elite de la sociedad recitaba y actuaba. Una anécdota referida por Plutarco describe cómo esto aún valía en la Atenas de Temístocles (*Vida de Cimón*, 484a1). Es probable que la enseñanza organizada de las letras en la escuela primaria no se introdujera en Atenas hasta el último tercio del siglo v a.C. y está atestiguada por primera vez por Platón a principios del siglo IV (Havelock, 1982, págs. 39-40).

Todas las consideraciones razonables apuntan a que el alfabeto no fue aceptado de buenas a primeras, sino que tropezó con unas resistencias que luego se fueron debilitando a un ritmo que sólo se puede determinar combinando un gran número de pruebas indirectas. La lectura, junto a la escritura, tratada como un ejercicio humano que se puede dar por supuesto, no se recuerda en la tragedia griega hasta el último tercio del siglo v, en el *Hipólito* de Eurípides (véase el capítulo 2). La oralidad primaria abandonó Grecia sólo lentamente, a una velocidad que se puede determinar por el grado en que el lenguaje de almacenamiento escrito sustituía el lenguaje de almacenamiento oral. Huellas de «leyes» (o más correctamente «preceptos», *thesmoi*) consignadas en forma de inscripciones se conservan en Creta posiblemente desde finales del siglo VII. El primer texto coherente (escrito en un muro) se puede datar en fecha tan tardía como el 450 a.C. La llamada Constitución de Quío fue inscrita quizá unos cien años antes. Esos textos epigráficos, así como el «código legal» ateniense revisado a finales del siglo v, conservan todavía, como hemos observado ya, huellas de formulaciones que se requerían cuando esas reglas eran objeto de memorización oral (Havelock, 1982, págs. 205-206).

Bajo las condiciones de la oralidad primaria, el lenguaje de almacenamiento se expresa en un complejo de recitales épicos, actuaciones corales y rituales, representaciones dramáticas y canciones privadas «publicadas» en los simposios. Ello requiere un espacio social considerable. Su equivalente en letras jamás podría ser objeto de epigrafía. Era un medio demasiado restrictivo. El almacenamiento escrito debía hallar unas superficies que pudiesen recibir una transcripción copiosa y fluida, lo cual en la Antigüedad significaba pergamino o papiro.

Había también un uso limitado de la pizarra, las tablillas de cera e incluso la arena (mencionado en fecha tan tardía como es el primer siglo de nuestra era, si hemos de creer un incidente narrado en el Evangelio de san Juan); pero la arena era, obviamente, un medio casi tan perecedero como el sonido.

Los nuevos escritos, consignados sobre pergamino o papiro, contienen los primeros textos de lo que nosotros llamamos gran literatura, pero que los griegos de la época consideraban naturalmente una continuación de la práctica oral, de la que se esperaba accidentalmente que ofreciera una orientación didáctica para su cultura. Lo que nosotros consideramos «literatura» era también un instrumento para enseñar la *mousiké*. Se supone comúnmente que el nombre «Hesíodo» (véase el capítulo 2) corresponde al más antiguo autor identificable y vinculado a un episodio supuestamente histórico de fecha incierta (West, 1966, págs. 40-48; 1978, págs. 30-32). Más plausible es que los primeros textos que se pueden relacionar con seguridad con una personalidad definida y una fecha determinada (648 a.C.) sean los que se atribuyen a Arquíloco de Paros (Havelock, 1982, pág. 103). Puede que su verso fuera personal; sin embargo, los restos que nos quedan, por exiguos que sean, revelan una elevada proporción de exhortaciones, admoniciones, proverbios, fábulas y celebraciones rituales; en resumen, el recuerdo continuado de la tradición oralmente transmitida de su época. Su fecha apoya la hipótesis de que el alfabeto no llegó a estar disponible hasta finales del primer cuarto del siglo VII. Incluso entonces su adaptación a la transcripción masiva fue lenta. El flujo de textos —por lo menos de los que tenemos o de los que podemos saber algo— continúa siendo exiguo hasta el siglo V.

Se puede argüir, desde luego, como en el caso de las primeras inscripciones, que gran parte de la literatura más antigua se ha perdido. Se cita en este contexto a menudo el llamado ciclo épico, del que se conservan compendios posteriores, aunque los poemas en cuestión quizá no sean tan antiguos como frecuentemente se supone y su recuerdo no esté atestiguado sino desde la Antigüedad tardía.

Importa observar al respecto que los griegos del siglo VI y V, contrariamente a las nociones posteriores, ya literarias, de su propio pasado, usaban los nombres de Homero y Hesíodo como si designasen a dos socios asociados en una empresa común (Jenófanes, Heráclito, Herodoto, Alcidamante: conforme a sus noticias, aquella empresa era de instrucción más que de entretenimiento). Lo que ellos enseñaban es condenado por los dos filósofos, pero aprobado por Herodoto. Platón adopta, en el siglo IV, el mismo punto de vista respecto de su función conjunta y, al igual que sus predecesores filosóficos, la desaprueba. Además, Heráclito trata a Homero, en el mismo contexto, como asociado de Arquíloco. El tono coloquial en que los dos filósofos presocráticos se refieren a Homero, Hesíodo y Arquíloco produce la impresión —pero sólo la impresión— de que no se veían a sí mismos como muy alejados en el tiempo de las personas de las que estaban hablando. En efecto, Heráclito se refiere en una ocasión a Homero casi como si pudiera aún estar vivo. Todo ello nos induce a sugerir que ni Homero ni Hesíodo, tal como se conocían a finales del siglo VI, podían haber estado en circulación pública mucho antes de esa fecha. Por «circulación» se entiende, obviamente, la publicación a través de la actuación acústica, como aclara Heráclito.

La teoría especial de la oralidad griega requiere, por tanto, la conjetura de que hubo un largo período de resistencia al uso del alfabeto después de su invención, con las conjeturas correspondientes de que a) las formas de lenguaje y pensamiento de la oralidad primaria, consideradas como tecnología de almacenamiento, perduraron hasta mucho después de la invención del alfabeto (de hecho, hablando aproximadamente, y de forma atenuada, hasta la muerte de Eurípides), y que b) el carácter de la

literatura clásica griega, su unicidad histórica, no se puede entender sin tener en cuenta este hecho. En el caso griego nos vemos entonces ante la siguiente paradoja: a pesar de que el alfabeto estaba destinado por su eficiencia fonética a sustituir la oralidad por la escritura, la primera tarea histórica que se le asignó fue la de dar cuenta de la oralidad misma antes de que fuera sustituida. Dado que la sustitución fue lenta, se continuaba usando el invento para consignar por escrito una oralidad que se iba modificando lentamente hasta convertirse en un lenguaje propio de una civilización de la escritura.

En el capítulo siguiente trataremos de ver en qué consistían exactamente esas modificaciones. Para nuestro gusto de alfabetizados modernos, si somos sinceros con nosotros mismos, los cambios de lenguaje y vocabulario que se produjeron resultarían agradables. Nos es más fácil leer a Plutarco que a Tucídides, a Teócrito que a Píndaro. Pero antes de apresurarnos a considerar este desarrollo, es preciso entender que la ventaja inicial de la eficiencia alfabética residía en ofrecer una escritura apta para transcribir fluidamente y sin ambigüedades toda la gama del discurso oralmente conservado. Cualquier cosa, cualquier significado acústicamente articulado y pronunciado, cualquier emoción o expresión, se podía consignar por escrito, una vez se había escuchado, como decimos nosotros, «sin omitir nada». Tal visibilidad completa del lenguaje no se había desarrollado en los sistemas de escritura previos, y la dificultad de interpretación que de ello resultaba había limitado su uso. Registraron unas versiones simplificadas de la oralidad de sus sociedades, mientras que la plenitud de los originales orales se perdió irremediablemente.

Por este motivo la oralidad griega requiere una teoría especial. Su transcripción alfabética fue un acontecimiento históricamente único. El ejemplo hebreo del Antiguo Testamento no es un caso paralelo. El instrumento de inscripción era imperfecto; no podía «oír» la plena riqueza de la tradición oral originaria. En su forma escrita el vocabulario muestra una tendencia constante a economizar y a simplificar tanto el pensamiento como la acción. Esto añade dignidad ritual al registro, pero al precio de omitir las complejidades de la respuesta física y psicológica, toda la movilidad y la viveza que son un rasgo tan prominente del registro transmitido por la escritura homérica. La misma limitación se observa en los restos de las llamadas «epopeyas» sumerias y babilónicas. El relato de *Gilgamesh* ilustra la economía que había que practicar (Havelock, 1982, págs. 168-170). Esas versiones estaban destinadas a ser usadas, leídas y quizá entonadas en ocasiones ceremoniosas por los escribas, pero no a ser recitadas extensamente en las fiestas de la gente.

Semejantes escrituras tienden a ritualizar sus relatos de la experiencia humana, con lo cual la simplifican y a continuación otorgan autoridad a la versión simplificada. La oralidad primaria, por el contrario, controla y guía a su sociedad de una manera flexible e intuitiva, y su versión alfabetizada en griego continuaba esa flexibilidad. Las versiones autorizadas ofrecidas en otras escrituras eran más restrictivas. Procedían imponiendo «la iota y la tilde de la ley». La oralidad originaria quedó comprometida por la doctrina y el dogma.

La historia griega se halla libre de este factor mutilador. No había un sacerdocio institucionalizado y único, ni hubo intento alguno de formar un canon de lo que se inscribía.

Se puede comparar el relato de la creación del Génesis con la geografía cósmica que se encuentra en Homero y Hesíodo. El primero es un relato estandarizado, numéricamente simple y estructurado aritméticamente de uno a siete. El segundo registra la variedad y lo impredecible del cosmos y de sus fuerzas, personificadas en el conflicto y la colisión (Havelock, 1981). El relato del Génesis no es del tipo que los cantores hebreos cantarían originalmente para su pueblo, antes de que la escritura fenicia (o hebrea) asumiera la tarea de la codificación.

Dado que la teoría especial griega nos exige el reconocimiento de que el proceso de sustitución debió ser lento, debemos percibir también la tenacidad con la que la oralidad sobrevivía en aquellas obras maestras de la composición épica, didáctica, lírica, coral y dramática que consideramos comúnmente la literatura escrita del apogeo de la Grecia clásica. Empecemos con lo obvio: la literatura griega estaba compuesta desde sus inicios en verso y no en prosa, y en Atenas esta situación se prolonga aproximadamente hasta la muerte de Eurípides.

Las primeras excepciones atestiguadas son todas ellas obras escritas en jónico; los autores son, en orden cronológico aproximado, Ferécides de Siro (si el suyo se ha de considerar efectivamente «el primer libro escrito en prosa»; véase Lesky, 1966, pág. 161), Hecateo de Mileto, Anaxágoras de Clazomene, Protágoras de Abdera, Herodoto de Halicarnaso, Ión de Quío y Ferécides de Atenas. La lista evidencia que la prosa escrita griega se originó allende el mar, lo cual coincide con la conclusión universalmente admitida de que la invención del alfabeto no tuvo lugar en la Grecia continental europea. Otra inferencia razonable es que las ciudades de la Grecia oriental tuvieron una ventaja inicial en su aplicación y en el desarrollo de escuelas para enseñarlo, de lo que aquellos autores fueron beneficiarios.

El contenido del lenguaje versificado —que, en tanto que versificado, es lenguaje de almacenamiento, independientemente de los estilos individuales y las intenciones de los autores individuales— es uniformemente mítico, lo cual significa tradicional. Así como Homero usaba una Micenas legendaria para dar distancia al *éthos* y al *nómos* que recomendaba a las sociedades griegas contemporáneas, así lo hicieron también sus sucesores, compositores de lenguaje didáctico, lírico, coral y dramático. La tragedia ática se dirigía, so capa de contar viejas leyendas, a la *pólis* de su tiempo y reflejaba sus preocupaciones. Cuando Píndaro compone coros dedicados a sus patronos, usa la mitología para

recomendar las virtudes contemporáneas del valor marcial y atlético, al lado de advertencias contra el exceso. Esquilo celebra el dominio de la ley que en la Atenas de su día reemplaza la venganza de sangre de la Atenas del día anterior, proyectada hacia atrás a Micenas. Sófocles presenta, en la figura del legendario Edipo, a un estadista parecido a Pericles, vencido por una epidemia y por la confianza que tiene en su propia política. Eurípides usa, en su *Hipólito*, la legendaria Atenas de Teseo para caracterizar dos pautas rivales de conducta sexual que estaba emergiendo en la Atenas contemporánea.

La persistencia de la oralidad explica también por qué la literatura griega hasta Eurípides está compuesta como actuación y en el lenguaje de la actuación.

El público controla al artista en tanto que éste debe componer todavía de tal manera que los oyentes puedan no sólo memorizar lo que han escuchado sino también hacerse eco de ello en el habla cotidiana. El lenguaje del teatro clásico griego no sólo entretenía a su sociedad sino que la sostenía. Su lenguaje es testimonio elocuente de las finalidades funcionales a las que sirve, un medio para proporcionar una comunicación compartida: una comunicación que no es accidental sino histórica, ética y políticamente significativa. Era una continua imitación (*mímēsis*) del *éthos* y del *nómos* de la ciudad (Vernant, 1967, págs. 107-108; Havelock, 1982, págs. 267-268), pero llevada a cabo por vía indirecta. En el teatro de Dioniso las obras no se podían representar hasta que no se hubiera usado el mismo teatro para una procesión cívica y una ceremonia pública en honor de los huérfanos de los conflictos del año anterior.

La función didáctica se ilumina de la manera más nítida en los coros griegos —aunque no exclusivamente allí—, que son una representación (*mímēsis*) continua del lado legal de la vida griega (o de meditaciones sobre él), a veces sólo tangencialmente relacionada con la trama. Los coros eran el corazón de la obra;

en las modernas adaptaciones escritas se los ha tratado con demasiada frecuencia como partes periféricas de la pieza, pero eso jamás sucedió en la Grecia clásica.

Según la anécdota de Plutarco, los atenienses prisioneros de guerra en Sicilia obtuvieron de sus captores la libertad por su capacidad de recitar los coros de Eurípides, no los diálogos o los parlamentos. Allí estaba el lenguaje tradicional que les resultaba más fácil de memorizar, no porque lo hubiesen leído —la primera alusión a la lectura en silencio de una obra de teatro se encuentra al final del siglo (Havelock, 1982, pág. 204)— sino porque lo habían escuchado, y no sólo una vez. Las repeticiones de representaciones dramáticas en el campo eran práctica habitual en la época de Platón; así lo dice él mismo (*República* V, 475d). Un siglo antes una representación famosa, la *Toma de Mileto*, causó tal impacto en Atenas que se prohibió su repetición. Los festivales dramáticos conservaban el medio por el cual la oralidad primaria controlaba las costumbres de su sociedad mediante una elocución repetida de información almacenada, orientación que se conservaba en las memorias vivientes. Es un tributo a su eficacia y a la fascinación que ejercía que la construcción de los edificios aptos para tales representaciones continuó siendo un rasgo de la época helenística. Los griegos necesitaban su teatro.

Por encima de todo, el sentido de la oralidad primaria sobrevivió en el comportamiento de la lengua griega al ser trasladada a la escritura. La tragedia griega no ofrece proposiciones, creencias o doctrinas programadas al estilo de un Dante (o todavía más de un Milton) sino un dinamismo expresivo, sea en las palabras o en el pensamiento. Es difícil encontrar en algún pasaje de las piezas un caso de un sujeto conceptual vinculado a un predicado conceptual mediante la cópula «es». El verbo «ser», cuando se usa, funciona todavía preferentemente en su dimensión dinámica y oral, significando presencia, poder, estatus de situación y cosas parecidas.

La ausencia de todo marco lingüístico para la enunciación de principios abstractos confiere al lenguaje clásico una curiosa y envidiable franqueza y ausencia de hipocresía. El particularismo del discurso oralmente recordado tiene el continuo efecto de que a una pala se la llama una pala y no un instrumento de excavación. Los discursos alaban o censuran, pero no en términos de aprobación y desaprobación morales, basadas en principios abstractos y artificiosos. Un personaje de la tragedia griega no se escabulle de una situación desagradable teorizando. La afronta con motivos específicos y luego, si es preciso, la acepta cuando se percata de lo que efectivamente ha sucedido.

La traducción del lenguaje clásico a los modernos idiomas alfabetizados hace aflorar, cuando se compara el efecto con el original, la dinámica del lenguaje oral, y al mismo tiempo, lo que sucede al trasladarlo a una sintaxis alfabetizada. Edipo inicia la tragedia que lleva su nombre con un discurso público en el que describe la situación en que se encuentra la ciudad: «La ciudad está llena de una carga mezclada de sonidos y olores» (*The town is heavy with a mingled burden of sounds and smells*; Grene, 1954). En el inglés de esta versión moderna ampliamente usada, se presenta un sujeto, *town* (ciudad), y se le da un predicado, el atributo *heavy*, conectado al sujeto mediante la cópula *is*; el predicado se halla especificado además por la frase *with mingled burden* que se le agrega. La estructura gramatical es atomística; se agrega pieza a pieza usando las conexiones que ofrecen el verbo *to be* y la preposición *with*. El efecto del conjunto es estático. El significado se acumula pieza por pieza. El original griego dice: «La ciudad toda se hincha de incienso» (*The city altogether bulges with incense-burnings*). La imaginería es dinámica: la ciudad se transforma en una mujer embarazada o en un recipiente repleto.

El hablante continúa (en la versión inglesa): «No estimé justo que lo supiera por mensajeros» (*I did not think it fit that I*

should hear of this from messengers), es decir, que inicia una proposición que había formado mentalmente, construcción que exige un «lo» (*it*) impersonal, que luego se ha de explicar mediante una cláusula subordinada introducida por «que» (*that*). El texto griego dice: «Las cuales (cosas) (yo) adjudicando no escuchar por mensajeros otros (que vosotros o yo mismo)» (*What [things] [I] adjudicating not from messengers other [that you or myself] to hear*). Un lenguaje que describe un esfuerzo mental activo ha sido reemplazado por un objetivo «estimé justo que lo...» (*think it fit that...*). La palabra «otros» contiene, en griego, una ambivalencia dinámica: «Quiero escucharlo sólo de vosotros: quiero escucharlo yo mismo». El moderno lenguaje alfabetizado impone una elección: o lo uno o lo otro, pero no las dos cosas a la vez.

La versión inglesa continúa: «Tú eres viejo y ellos son jóvenes» (*You are old and they are young*), definición proposicional de dos grupos de personas que exige emplear dos veces el verbo «ser» (*to be*). El original griego expresa una simple llamada de una persona a otra, a la cual se aplican verbos de proceso dinámico: «Oh anciano señor, arenga. Has llegado a ser apto para pronunciar delante de éstos aquí» (señalándolos) (*Oh aged sire, speechify. You have grown appropriate to pronounce in front of these here*). De esta manera, Edipo evoca la condición y la presencia viva del anciano a quien se está dirigiendo, en contraste consigo mismo.

Entonces pronuncia su último verso, antes de permitir al sacerdote que profiera su parlamento. El verso se inicia enfáticamente con el verbo «ser». No se trata, sin embargo, del incoloro monosílabo copulativo de nuestra lengua sino de una palabra de dos cantidades plenas que, colocada al comienzo del verso yámbico, suena como un toque de clarín que proclama la existencia, la presencia, la talla y el estatus de Edipo como soberano de aquellos a quienes se dirige. «IndoloribIe existiría yo» (*Unpainable would I exist*). En traducción alfabetizada, esto se

convierte en «Sería yo muy duro» (*I would be very hard*); se ha perdido todo el color.

Se podría multiplicar por centenares los ejemplos de este tipo. Demuestran que la oralidad clásica es intraducible. Es mucho más fácil traducir a Platón. El lenguaje proposicional con la cópula, en el que nosotros caemos a cada paso, es precisamente aquello en lo que Platón quería convertir la lengua griega, y dedicó a este intento toda su vida de escritor. Cuando ataca la poesía, lo que deplora es precisamente su dinamismo, su fluidez, su concreción, su particularidad. No podría haber llegado al extremo de deplorar esas cualidades si no hubiese aprendido él mismo a leer y escribir.

Desde los tiempos de Sófocles han sucedido muchas cosas al discurso de la mente y a la mente misma. Al mismo tiempo que hemos conservado, en parte, el lenguaje del hacer, de la acción y del sentimiento, lo hemos complementado y en parte reemplazado por enunciados de hechos. Los participios, los verbos y los adjetivos que se comportan como gerundios han cedido el lugar a entidades conceptuales, abstracciones, objetos. La Grecia oral no sabía qué era un objeto de pensamiento. Cuando la musa aprendió a escribir, tuvo que apartarse del panorama viviente de la experiencia y de su incesante fluir; pero mientras siguió siendo griega, no pudo olvidarlo del todo.

Capítulo 10

LA TEORÍA ESPECIAL DE LA ESCRITURA GRIEGA

Cómo funciona realmente la mente humana, cómo se forma lo que llamamos «pensamientos», es un misterio que no es fácil de penetrar. Los filósofos de muchas tendencias preferirían separar la mente de nuestros sentidos y tratarla como una «entidad» autónoma y autorreguladora que se pueda entender e investigar en cuanto tal. Eso encierra la paradoja de que la mente intentaría entenderse a sí misma. ¿Es eso una imposibilidad lógica o un absurdo metafísico? Parece que fue un objetivo que propuso Sócrates de Atenas en fecha tan temprana como el 430 a.C.

Una teoría especial de la escritura griega encierra la proposición de que nuestra manera de usar los sentidos y nuestra manera de pensar están relacionados, y que en la transición de la oralidad griega a la escritura griega los términos de esa relación se alteraron, con el resultado de que las formas de pensamiento se alteraron también y permanecieron alteradas desde entonces, si las comparamos con la mentalidad del oralismo.

Podemos partir de la máxima darwiniana según la cual nuestras capacidades humanas son producto de las presiones ejercidas por la selección natural durante quizá un millón de años. La mayor diferenciación específica que se ha producido reside en nuestra capacidad para la comunicación lingüística, la cual a su vez llama a la existencia la clase de sociedad de la que dis-

fruta específicamente el hombre. Con la sociedad adviene la cultura en todas sus manifestaciones. Aunque muchas de éstas son materiales (el arte y la arquitectura, por ejemplo), el acto de comunicación que expresan indirectamente depende a su vez de la actividad de comunicación lingüística. El lenguaje humano es la base; el logro material es la superestructura.

«Hablado o escrito» es una frase que, pensándolo bien, evoca un problema de psicología elemental. La forma acústica de comunicación a la que se limita la oralidad emplea el oído y la boca y sólo estos dos órganos, de los que depende su coherencia. La comunicación escrita añade la visión del ojo. ¿Se trata de una simple suma por adición o, por el contrario, de una simple suma por sustitución, siendo simplemente reemplazado un factor de la ecuación por otro?

Si nos tomamos en serio las leyes de la evolución, ni lo uno ni lo otro puede ser del todo verdadero. La adquisición del medio de comunicación específico del hombre se consiguió mediante «un incremento del tamaño del cerebro a una velocidad sin precedentes durante el Pleistoceno medio. La capacidad craneal media creció de 1.000 a 1.400 centímetros cúbicos en menos de un millón de años» (Mayr, 1963, pág. 634).

Paralelamente a ello, las presiones selectivas alteraron la forma y el uso del rostro. Antes del ser humano, la boca de los organismos vivientes se había desarrollado como medio de masticación y como arma para aferrar y matar la comida necesaria así como para defenderla. Cierta especialización secundaria permitió una comunicación acústica muy elemental: ladridos, gruñidos, gorjeos y cosas por el estilo. Las adaptaciones requeridas para el lenguaje humano incluyeron «la baja posición de la laringe, la forma oval de la fila de dientes, la ausencia de diastemas entre los dientes, la separación entre el hioides y el cartílago de la laringe, la movilidad general de la lengua y la forma abovedada del paladar» (ibíd., pág. 635).

La comunicación humana depende ciertamente también de la vista, en la medida en que el ojo percibe señales corpóreas y respuestas a éstas. Pero esto por sí solo jamás pudo crear la sociedad humana ni nuestra humanidad esencial. Es un hecho de nuestra herencia biológica el que éstas surgieron por el uso del oído y de la boca. Suponer que al cabo de un millón de años la vista aplicada a un objeto físico —un texto escrito— pudiera sustituir repentinamente el hábito biológicamente programado de responder a mensajes acústicos, es decir, que la lectura pudiera reemplazar la audición, de modo automático y fácil, sin exigir al organismo humano unas adaptaciones profundas y artificiales, sería contrario a la lección que nos enseña la evolución.

El cambio hacia la escritura producía cambios en la configuración de la sociedad humana a medida que se iba realizando. Esos cambios, y particularmente los que surgieron tras la invención de la imprenta, han llamado la atención a estudiosos e historiadores recientes (véase el capítulo 6). Pero la transformación más fundamental se inició con la invención de la escritura misma y alcanzó un punto crítico con la introducción del alfabeto griego. Un acto de visión se ofrecía en lugar de un acto de audición como medio de comunicación y como medio de almacenamiento de la comunicación. La adaptación que provocó fue en parte social, pero el mayor efecto se hizo notar en la mente y su manera de pensar mientras habla.

La crisis se hizo griega y no hebrea, babilónica o egipcia a causa de la eficiencia superior del alfabeto. La fluidez había caracterizado siempre la comunicación formada oralmente. Conseguir un traslado completo a un sistema de reconocimiento visual requería una fluidez visual comparable. Eso fue lo que los sistemas pre-griegos no podían ofrecer, y por eso no podían competir con el oralismo que en parte registraban pero que continuaba floreciendo como costumbre de la mayoría. Todavía hoy eso parece válido para las sociedades que no están oficialmente alfabetizadas (véase el capítulo 6).

Dado que la oralidad primaria había subsistido, como condición biológicamente determinada, durante un período indeterminado de tiempo evolutivo y que su eficiencia social dependía de una tradición memorizada acústicamente, se hace obvio el efecto dramático y traumático que debió de tener su sustitución por un artefacto escrito. Aparte de agregar la vista del lector como tercer medio sensorial, erradicó, al menos en teoría, la función fundamental de la memoria acústicamente entrenada y, por tanto, la necesidad de tener un lenguaje de almacenamiento en forma memorizable. A medida que la función mnemónica disminuía, las energías psíquicas hasta entonces canalizadas hacia este fin quedaban liberadas para otros usos.

El efecto inicial del invento había sido el de registrar la oralidad misma en un grado que nunca antes se había alcanzado. La teoría especial de la escritura griega describe una situación de singular complejidad. Los poderes de la «oralidad escrita» (si se permite la paradoja) eran lo bastante fuertes en Grecia como para imponer una asociación con los poderes del alfabeto que estaban por descubrir. En qué consistían exactamente éstos es el tema de este capítulo; pero aislarlos como una «revolución» (como en Havelock, 1982), si bien es conveniente desde el punto de vista teórico, sería injusto con el espíritu único de la literatura griega clásica. Las obras maestras que ahora leemos como textos son una textura en la que se entretejen lo oral y lo escrito. Su composición se llevó a cabo en un proceso dialéctico, en el cual lo que nosotros solemos ver como «valor literario», logrado por el ojo arquitectónico, se introdujo a escondidas en un estilo que se había formado originalmente a partir de ecos acústicos.

La desaparición de la necesidad de memorizar, apenas notable al comienzo y que luego poco a poco incrementaba su fuerza, tuvo como primer efecto un cierto aligeramiento de la necesidad correspondiente de narrativizar todo enunciado que se quisiera conservar. Ello daba al compositor la libertad de elegir para un discurso sujetos que no necesariamente habían de ser agentes, es decir, personas.

Con el tiempo se podían transformar en nombres de entes impersonales, ideas, abstracciones o «entidades» (como a veces las llamamos). Sus prototipos se habían dado en el oralismo, pero sólo incidentalmente y jamás como tema de la clase de lenguaje extenso que se asignaba a las personas.

Hesíodo ofrece un primer ejemplo de un proceso que luego se aceleraría cuando elige el término *díkē* (que se suele traducir por «justicia») como tema formal de un «discurso». El término se encuentra ocasionalmente y con cierta frecuencia en el discurso oralmente conservado (como en Homero), pero jamás como tema de una discusión formal. Las leyes narrativas de la memorización oral desalentarían semejante elección.

Una vez hecha su elección, Hesíodo no puede crear de la nada el discurso requerido, como a nosotros hoy en día nos sería fácil, puesto que somos herederos de dos mil años de hábito de la escritura. Hesíodo, por el contrario, tiene que recurrir a la palabra oral como ya conocida: la única palabra conservada que se conoce. Debe construir su propio discurso semiconexo a partir de piezas inconexas contenidas en el discurso oral, sean piezas en las que se encuentra, por las razones que sean, el término *díkē*, u otras en las que se narraban incidentes que le parecían adecuados para relacionarlos con la palabra. Su decisión obedece a motivos de composición (más que de ideología), o quizá habríamos de decir de re-composición.

Si tiene que hacer eso, se verá obligado a seguir utilizando las formas narrativas que controlan las fuentes de las que está tomando prestado. No será todavía capaz de decirnos qué es la justicia, sino solamente qué hace y qué padece. Hesíodo ha dado un paso decisivo hacia la formación de una nueva mentalidad, inventando el tema que ocupa el sitio de la persona. Pero no sabe dar el segundo paso, que es dar a su tema una sintaxis de

definición descriptiva. El tema todavía se dedicará más a comportarse que a ser. Se nos brinda, por consiguiente, en setenta y tres hexámetros un panorama de situaciones dinámicas en las cuales la justicia, en singular o en plural, aparece como sujeto que actúa o como objeto sobre el cual actúan otros: una voz que habla, un corredor en una carrera, una mujer de la que se ha abusado, un regalo que se hace a alguien, una cosa de la que uno se aleja caminando, una sentencia de Zeus, un arma torcida que causa heridas, un pupilo protegido por guardias, una diosa virgen que canta sus proclamaciones, un prisionero, una propiedad, un regalo de Zeus a los hombres, un mutilado. La heterogeneidad de las imágenes puede parecer un síntoma de confusión, pero de hecho es el producto del nuevo invento, inevitable durante la primera fase de un viaje pionero del lenguaje y de la mente (Havelock, 1978a, capítulos 11 y 12).

El impulso psicológico que se necesitaba para conseguirlo debió ser el uso de la vista como complemento del oído. El lenguaje que se usaba anteriormente fue objeto de un reajuste arquitectónico, no acústico o, por lo menos, sólo en parte acústico. Las diversas «justicias» que actúan una tras otra en el relato de Hesíodo se hacen eco acústicamente hasta cierto grado, pero también tienen todas un «aspecto parecido». El ojo lector ha sido capaz de percibirlas como situadas en un fluir oralista que ha quedado fijado por escrito mediante el alfabeto; se lo puede mirar, leer y «escudriñar hacia atrás». Hesíodo sólo pudo componer de esta manera si podía «leer» los textos orales de Homero (y quizá de otros), aunque no necesariamente el Homero completo de hoy.

Los primeros inicios de la revolución alfabética se dan con la creación de un *tema* como sujeto de un «discurso», hecha posible por la transformación del habla memorizada y conservada acústicamente en «artefactos» visibles conservados materialmente y susceptibles de reajuste. Pero el tema debe continuar comportándose como una persona o como algo manejado por personas. La asociación de lo oral y lo escrito, lo acústico y lo visual, el oído y la vista, aún sigue siendo íntima, y la vista es todavía el socio menos antiguo. A medida que la asociación se desarrolla y la proporción de control se va alterando poco a poco, crece la presencia de la tematización en el griego clásico. El efecto se puede dramatizar mediante una ilustración particularmente famosa: el coro del genio del hombre, que forma el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles. Hay aquí un tema presentado formalmente al principio (333), llamado *ánthrōpos*, en adelante denominado también *anēr* (348).

Esa especie general de «persona» puede asomar brevemente en lenguaje oralista —en Homero, por ejemplo— al estar incluida en una máxima: «Como (es) la generación de las hojas, así también la de los hombres...». La máxima, en efecto, es dentro del oralismo lo que más se acerca a la naturaleza de un enunciado abstracto. Pero su característica determinante es la brevedad. La operación mental que supone su invención obliga a apartarse brevemente del fluir del panorama narrativo a fin de fijarlo en alguna posición permanente; el esfuerzo sólo podía durar un breve instante antes de recaer en el hábito familiar de la narrativa memorizable.

Aquí, sin embargo, en el verso de Sófocles —y en cadencias muy memorizables—, hay un tema extenso. Esa creatura es un fenómeno (333). Sus trece logros o características se enumeran no necesariamente en orden lógico: primero, la navegación, seguida por la agricultura, la observación de las aves, la caza, la pesca y la domesticación de animales (grupo de subsistencia); luego el lenguaje, el pensamiento, los instintos sociales, la arquitectura, la medicina, el derecho y el Estado (*pólis*).

En este ejemplo se han entremetido claramente ecos de un discurso antropológico en el texto de la pieza; ecos que aún incluyen una referencia a la adquisición de las habilidades técni-

cas (365-366). Y, sin embargo, a pesar de que se proponga y se describa un tema llamado «el hombre», jamás se nos dice qué «es» ello (o él), sino únicamente lo que «hace» esa «persona» llamada *ánthrōpos*. Una serie de propiedades del hombre como especie se describe en breves narraciones de las cosas que hacemos. Incluso el *nóēma* (pensamiento) del hombre es «rápido como el viento». Éstas no son definiciones abstractamente conceptualizadas, pero se aproximan al lenguaje de la definición en tanto que se enuncian en presente; son cosas que el hombre hace *siempre*. Pero falta la expresión de la palabra definitiva «siempre».

El mismo presente genérico del verbo «activista» prevalece parcialmente en la tematización previa de Hesíodo. Hay una diferencia entre este uso generalizado y la misma forma verbal empleada en narrativa para indicar una acción que se está desarrollando ahora ante los ojos de uno, que no necesariamente es algo que está «sucediendo siempre». Una vez el uso de «temas» para el discurso se había convertido en una costumbre aceptada, creció la necesidad de predicados que pudieran, tras presentar primero una «acción de siempre», convertirla en una «condición de siempre», es decir, una relación. Los estáticos «hechos del caso» empezaron a reemplazar a los dinámicos «aconteceres»; o en el lenguaje de la filosofía, el «ser» (como forma de sintaxis) empezó a reemplazar al «devenir».

Una vez más se trata de un cambio originado por la capacidad de leer el lenguaje visualmente en su forma alfabetizada en lugar de oírlo pronunciar acústicamente. El contraste se puede ilustrar con una cita de las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles, en la cual escuchamos un eco posterior de la misma antropología y que tal vez contenga en efecto una reminiscencia del coro de Sófocles, pero con una gran diferencia:

> De estas (consideraciones) es evidente que la ciudad es (una) de las cosas-por-naturaleza, y que el hombre (*ánthrōpos*) por naturaleza (es) un animal-de-ciudad, y que el hombre sin-ciudad (*ápolis*, como en *Antígona* v. 360) por naturaleza y no por alguna vicisitud es ciertamente o bien una (persona) sin valor o bien un superhombre, como aquel denostado por Homero: «Sin clan, sin ley, sin hogar» (*anéstios:* véase *mētē emoì paréstios* en *Antíg.* v. 372) (...). Entre todos los animales, sólo el hombre posee el discurso (...). Así como el hombre es el mejor de los animales (*béltiston tōn zōiōn*), así también apartado de ley y justicia (es) el peor de todos.*
> (Véase *Antígona* vv. 332-333: *pollà tà deinà kaì oudèn anthrṓpou deinóteron*.)

Un sentimiento compartido por ambos contextos, uno de mediados del siglo v, el otro de finales del s. iv, se expresa, sin embargo, en dos modos de sintaxis bastante diferentes. Ambos comparten «hombre» como nombre general y no de una persona específica como «Aquiles» o «Ulises», que había sido el lenguaje típico de la oralidad memorizada. Pero cuando se escribió el pasaje aristotélico era ya posible describir a ese «hombre», no narrando lo que hace, sino vinculándolo como «sujeto» a una serie de predicados que connotan algo fijado, algo que es un objeto de pensamiento: el predicado describe una clase o una propiedad y no una acción. En el lenguaje adecuado a este fin el verbo «ser» no se emplea para designar una «presencia» o una «existencia poderosa» (que era el uso común en el oralismo) sino una mera conexión requerida por una operación conceptual. El uso narrativizado se ha transformado en un uso lógico. Ese lenguaje conceptual exige también que se generalicen los predicados griegos, usando el neutro genérico (es decir, el no-género, lo no-personal), como en «las (cosas) por naturaleza... mejor de los animales... peor de los animales» (y no «el mejor animal... el peor animal»). Este uso del neutro genérico se encuentra en

* Aristóteles, *Polít.* 1253 a 9-15. Seguimos la traducción propuesta por el autor. [T.]

unas pocas máximas homéricas pero (hasta donde yo sepa) se limita a ellas. En el oralismo no se convierte en una expresión típica del habla discursiva. Sófocles lo usa para introducir el coro de *Antígona* («las [cosas] formidables son muchas, y ninguna [cosa] más formidable»), pero luego lo abandona. En la tragedia se encuentra comparativamente raras veces, al igual que en Homero. En la filosofía, por otra parte, ese uso ayudó a la fuerza conceptual, sobre todo cuando se aplicaba al artículo definido griego (Snell, 1924).

No es artificioso atribuir esos avances conceptuales del lenguaje al alfabeto escrito. La explicación tópica de esa diferencia entre dos «autores» recurre a la perogrullada de que los dos tenían profesiones diferentes, uno era poeta, el otro filósofo, y que su vocabulario difiere de modo correspondiente. Eso presupone que las dos profesiones, con sus lenguajes respectivos, estaban a disposición de los griegos del siglo v y que Sófocles fue un autor que por algún motivo escogió la una y no la otra, como hacen sus homólogos modernos. El testimonio del vocabulario contenido en los textos que tenemos, desde Homero a Eurípides, habla en contra de esta conclusión. La explicación alternativa es que el lenguaje especializado representa algo que sólo se había hecho posible poco a poco a medida que la presión que obligaba a componer discursos para la memorización oral había quedado suprimida por la introducción de un medio alternativo. El compositor que aspiraba a que sus composiciones perdurasen descubrió que el «artefacto» que estaba creando era capaz de perdurar por sí solo, por el simple hecho de existir como «artefacto».

La sustitución del «presente sin tiempo», que se convirtió en «presente lógico» en lugar del «presente inmediato», del pasado o del futuro, llegó a preocupar a los filósofos preplatónicos y en particular a Parménides. Sus versos ilustran vivamente la dinámica de la asociación entre el lenguaje oral y el escrito de sus

días. No es éste el lugar de examinar su sistema, excepto para notar que su dramatización del verbo «ser», en su forma de presente, *estí*, y su participio de presente neutro genérico, *eón*, representa un uso lingüístico que, a juicio de Parménides, había de reemplazar el lenguaje homérico de la acción y del acontecimiento, del «nacer» y «perecer». El análisis de las dimensiones lógicas, epistemológicas y ontológicas de este verbo se ha convertido en un lugar común entre los historiadores del pensamiento griego, especialmente cuando esas preocupaciones salen a la luz en los diálogos de Platón, que son, preciso es recordarlo siempre, documentos escritos, fruto de los desvelos vitalicios de un escritor. Basta decir aquí que la génesis de este problema griego sale a la luz cuando se la sitúa en el contexto que suministra la teoría especial de la escritura griega.

¿Pudo la musa aprender, si no a cantar, por lo menos a escribir en el verbo «ser» en lugar del verbo «hacer»? Un género de composición que compartían la musa de Homero y la musa de Alejandría era el «himno» en el que se celebraban el estatus y las funciones de una deidad dada. El «autor» homérico de un himno a Afrodita comienza por referir en forma de un breve relato el insólito origen de la diosa y algunos detalles de su carácter. Ella es dueña de Chipre

> a donde el húmedo ímpetu del soplador Zéfiro la llevó, a través del oleaje de la mar muy resonante, entre blanda espuma. Las Horas de áureos frontales la acogieron de buen grado. La ataviaron con divinos vestidos y sobre su cabeza inmortal pusieron una corona bien forjada, hermosa, de oro (...). Y cuando habían puesto ya todo este ornato en torno a su cuerpo, la llevaron junto a los inmortales.
>
> (*Himno homérico* VI, vv. 3-15)*

* Trad. cast. de A. Bernabé Pajares, *Himnos homéricos*, Madrid, Gredos, 1988. [T.]

El paisaje, al igual que el resto del himno que sigue, ilustra la técnica oralista corriente de «pintar un retrato», como diríamos nosotros. Pero este retrato no es una naturaleza muerta sino una secuencia cinematográfica: una hermosa mujer emerge de la espuma del mar, las olas la llevan a la orilla, sus criadas la visten y aderezan en el tocador, antes de presentarla en una recepción formal ante la expectante sociedad. El lenguaje evoca la movilidad táctil: la suavidad del lecho de espuma, la cálida humedad del viento, la superficie acariciada del cuerpo de una mujer.

De manera parecida celebra Calímaco a Zeus, relatando primero las circunstancias de su nacimiento:

> En la Parrasia te dio a luz Rea, allí donde es más densa la espesura de la montaña: desde entonces ese lugar es sagrado (...). Allí tu madre, después de haber parido el fruto de sus entrañas, buscó una corriente de agua para lavar las manchas del alumbramiento, para bañar tu cuerpo. Pero el caudaloso Ladón no discurría aún por allí, ni el Erimanto, el más límpido de los ríos, y estaba seca aún toda la Arcadia, la que un día iba a ser llamada la tierra de las bellas aguas. Entonces, cuando Rea se soltó el cinturón, se erguían sobre el lecho del húmedo Yaón numerosas encinas; numerosos también corrían sobre el Melas los carros; numerosas eran las bestias que sobre el mismo cauce del Carión tenían sus guaridas (...).
>
> (Calímaco, *Himno a Zeus*, vv. 10-25)*

En este poema escrito para lectores alfabetizados sobrevive la sintaxis narrativa del oralismo: «Allí tu madre, después de haber parido (...), buscó una corriente...». (Aunque el oralismo habría evitado probablemente la cláusula subordinada, diciendo, en cambio, paratácticamente: «Parió... y buscó una corriente».) Pero la sintaxis del conjunto es claramente distinta. Las explica-

* Trad. cast. de L. A. de Cuenca y Prado, Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1980. El autor cita la ed. Loeb. [T.]

ciones del contraste entre los dos estilos normalmente se aferran a lo obvio: el mayor peso de la alusión erudita del que se carga el verso conforme a las convenciones de la poesía escolar. Pero la diferencia es más honda: la sintaxis narrativa del oralismo memorizable ha sido invadida por la sintaxis estática de la descripción alfabetizada: «Donde *es* más densa la espesura... Desde entonces ese lugar *es* sagrado... El Ladón no discurría aún... y *estaba* seca aún toda la Acénide, la que... iba a *ser* (el verbo *méllein* indicando un hecho histórico) llamada la tierra de las bellas aguas...».

Aunque las formas de pasado se mezclen con las de presente, no corresponden a un pasado de actos realizados en la narración memorizada sino al pasado del hecho histórico, que ahora existe fijado en la mente del presente. El verbo «ser», que enlaza a un sujeto con su propiedad en un nexo intemporal, se entromete como jamás pudo hacerlo en el lenguaje oralista. Esto no es cine sino naturaleza muerta, un retrato de escritor. ¿Pero acaso no es, con todo, poesía? La musa ha aprendido a poner su canción por escrito, y al hacerlo trata de cantar en el lenguaje de Aristóteles.

¿Es que el discurso griego —la palabra elaborada e ingeniosa— empezó a desvalorizarse al pasar de la oralidad a la escritura? Estamos ante dos versiones rivales de la experiencia humana, de lo que se percibe como realidad humana. Una narra un acontecimiento y lo dramatiza, la otra sitúa la misma clase de acontecimiento en un contexto histórico. Dejando de lado las personalidades involucradas (puesto que los encantos de Venus, que le dan una ventaja frente a Zeus, son contingentes para el asunto principal), ¿por cuál de esos dos lenguajes del discurso se inclinaría uno instintivamente?

Pero la moneda tiene reverso. El discurso alfabetizado ofrecía sus propias formas de libertad y aun de excitación. El oralismo había favorecido lo tradicional y lo familiar, tanto en el con-

tenido como en el estilo. La necesidad de conservar el recuerdo en la memoria exigía que el contenido de la memoria fuese económico. Se le iba agregando sólo despacio y prudentemente, a menudo con pérdida de material previo a fin de crear espacio para ampliaciones dentro de una capacidad drásticamente limitada. La información oral estaba empaquetada muy apretadamente (para usar una metáfora anacrónica).

Los recursos de la documentación estaban, por el contrario, abiertos de par en par, al menos en teoría, con lo cual se abrían dos posibilidades interrelacionadas. Un almacén que no era ya acústico sino visiblemente material se podía ampliar; y los contenidos documentados ya no tenían que referirse únicamente a lo que era ya familiar y, por tanto, fácil de recordar. El discurso alfabetizado, dada la fluidez inmediata con la que se reconocía permitía un lenguaje innovador y unos enunciados innovadores (caso de que las mentes individuales se sintiesen tentadas a admitirlas) que el lector atento podía reconocer con toda tranquilidad, «asimilarlos» y «meditarlos». Bajo condiciones acústicas, tal operación no era posible. También podía contestar con un comentario propio y tal vez novedoso.

La pérdida de las constricciones que hasta entonces había impuesto el ritmo coadyuvó enormemente a este proceso. La prosa se convirtió en el vehículo de todo un nuevo universo de hechos y teorías. Era un alivio para la mente y para el lenguaje, y se mostró primero allí donde lo esperaríamos: en la creación de la «historia» como empresa esencialmente prosaica. Si el espíritu de la oralidad conservada siempre había sido narrativo, los primeros escritores que fueron capaces de verter en prosa el discurso conservado se inclinaron por elegir, a tal fin, el familiar modo narrativo. Se lanzaron audazmente a describir cosas que habían «pasado» dentro de su campo de atención, concentrándose particularmente en la guerra, porque las hazañas bélicas habían sido explotadas ya por los bardos de la oralidad como

el medio más eficaz de atraer y atrapar a los oyentes. Pero es significativo que también prestaron mucha atención a los *mores* —el *éthos* y el *nómos*— de las sociedades griegas y extranjeras, como reconociendo instintivamente el papel didáctico del discurso conservado como instrumento de la tradición cultural. Los jonios Hecateo y Herodoto fueron los pioneros, seguidos por Tucídides, el primer historiador ático.

Gradualmente, si bien con poca frecuencia, el verbo «ser» aparece como la cópula requerida para un «hecho» histórico constatado que reemplaza a la poderosa y móvil «presencia» asignada a las personalidades de la narrativa oral. La frase *potamòs mégas* —«río grande»— expresa una visión oral (y accidentalmente constituye un fragmento de un hexámetro). Pero *Ólenos potamòs mégas estí* —«El Oleno es un río grande» (Herodoto)— convierte la visión en algo parecido a un enunciado objetivo (aunque el predicado elegido sea todavía un símbolo de estatus).

La misma apertura a lo innovador y lo no tradicional que provocó el nacimiento de la historia creó también la filosofía y la ciencia. El nuevo lenguaje de los hechos iba acompañado de un nuevo lenguaje de la teoría que se basaba en grado todavía mayor en los recursos del verbo «ser».

Aristóteles, que escribía como filósofo, planteó la pregunta: «¿Cómo empezó la filosofía?», y propuso una respuesta en parte psicológica, basada en la humana tendencia a detenerse asombrados ante algún espectáculo desconcertante, en parte sociológica, fundada en aquella «plusvalía» (para adoptar la fórmula marxista) que se ha acumulado en una sociedad que ha alcanzado un desarrollo suficiente para soportar a una clase de personas ociosas capaces de dedicarse a la especulación «más allá de la necesidad». La explicación se puede interpretar en parte como una justificación de su propio Liceo, considerado como un club de personas ociosas que necesitaba el apoyo de sus contemporáneos para funcionar. Los pioneros del pasado a quienes nombra

dentro de esta categoría vivieron durante el primer siglo (o poco después) de la invención del alfabeto.

Las palabras que elige para describir su empresa intelectual son *theōría* y el verbo correspondiente *theōreîn*, que se refieren ambos al acto de mirar algo. Esta elección puede ser un mejor indicador de la real verdad de lo que había sucedido. ¿Por qué eligió la visión como metáfora de una operación intelectual, a menos que lo guiara el reconocimiento subconsciente de que la operación había surgido a partir de la posibilidad de ver la palabra escrita en lugar de sólo oírla pronunciar?

La asociación prolongada de oralidad y escritura, de oído y vista, obligó a Platón, que escribía en el momento crucial de la transición, a reafirmar —incluso escribiendo— la primacía del hablar y del oír en la respuesta oral personal. La forma aparentemente hablada de sus diálogos atestigua esta asociación. En uno de ellos, el *Fedro*, incluso se esfuerza por dar prioridad al mensaje oral frente al escrito, aunque con resultado ambiguo. Pero era el mensaje escrito el que había hecho posible su profesión; así lo atestigua su producción literaria, el primer conjunto extenso y coherente de pensamiento especulativo escrito en la historia de la humanidad. Después de los griegos, sin embargo, las posibilidades del enunciado innovador permanecieron en parte adormecidas.

La transformación de un medio de comunicación acústico en un objeto visible utilizado para el mismo fin tuvo amplios efectos que fueron aceptados inconscientemente (con algunas excepciones) en el momento en que se produjeron; y por lo general han sido aceptados así desde entonces. De resultas de la eficiencia tecnológica, la transformación pudo llegar a ser total: es el único caso de esta clase en la historia humana. Desde entonces, se podía pensar todo lenguaje como lenguaje escrito. Se llegó a considerar el texto leído como equivalente de la palabra hablada. Dado que los eruditos y especialistas trabajan casi exclusivamente con textos, se ha formado la suposición de que la escritura es idéntica al lenguaje o, de hecho, que la escritura *es* lenguaje y no sólo un «artefacto» visual que sirve para desencadenar, por asociación simbólica, el recuerdo de una serie de ruidos lingüísticos. Las escrituras no alfabéticas, como las de la China y del Japón, se suelen confundir con las lenguas extranjeras para las cuales se usan, como si las dos cosas fuesen inseparables. Es un error conceptual que tiende a bloquear toda propuesta de alfabetizar las lenguas habladas. La ciencia de la lingüística suele tratar el lenguaje textualizado como si fuese el todo del lenguaje.

La confusión es comprensible, pues sólo cuando el lenguaje está escrito se hace posible pensar acerca de él. El medio acústico, al no ser susceptible de visualización, no logró ser reconocido como un fenómeno enteramente separable de la persona que lo usa. Pero en la documentación alfabetizada el medio se objetivó. Ahí estaba, perfectamente reproducida en el alfabeto, no una imagen parcial sino el todo; ya no era una función de «mí» como hablante sino un documento dotado de existencia independiente.

Esta existencia empezó a llamar la atención e invitó a un examen detenido. Así fue como en las especulaciones de los sofistas y de Platón, cuando escribieron sobre lo que estaban escribiendo, surgieron concepciones relativas al comportamiento de esa cosa escrita, a sus «partes de la oración» y su «gramática» (palabra que define el lenguaje como lenguaje escrito). El término *lógos*, de rica ambivalencia, que se refiere tanto al discurso hablado como al escrito (argumento frente a tratado) y también a la operación mental (la facultad de raciocinio) requerida para producirlo, desplegó toda su potencia cuando vino a simbolizar el nuevo discurso prosaico y alfabetizado (si bien disfrutaba todavía de una asociación necesaria con la dialéctica hablada). Poco a poco se formó una distinción que identificaba el *épos* pronunciado del discurso oralmente conservado como algo diferente del

lógos y (para los filósofos) inferior a éste. De manera concomitante, la sensación del lenguaje hablado como un río que fluye (como en Hesíodo) fue reemplazada por la visión de la fila fijada de letras, y la palabra aislada como escrita, separada del fluir de la elocución que la contenía, alcanzó reconocimiento como «cosa» separada.

No hay probablemente en griego ningún caso demostrable en el que el término *lógos* denote una «palabra» aislada, aunque a menudo se traduce como si fuese éste su significado. Parece que la primera «palabra para palabra» en los antiguos filósofos fue *ónoma*, es decir, «nombre» (Havelock, 1982a, pág. 289, n. 64). Reconocían que en el discurso oralmente conservado que tuvieron que utilizar (mientras se esforzaban por corregirlo) los sujetos de enunciados significativos no eran cosas ni ideas sino siempre personas con «nombres».

Cuando el lenguaje se separó visualmente de la persona que lo hablaba, entonces también la persona, fuente del lenguaje, adquirió unos contornos más nítidos, y nació el concepto de individualidad (*selfhood*). A menudo se escribe la historia de la literatura griega como si este concepto hubiese existido ya en tiempos de Homero, como si hubiese que darlo por supuesto como condición de todo discurso sofisticado. Se ha interpretado a los poetas líricos arcaicos de Grecia como voces de un individualismo que afirmaba las identidades de unas personalidades individuales, formando una condición necesaria de la cultura clásica griega (Snell, 1953, cap. 3; Havelock, 1963, pág. 211, n. 6). Pero eso era verdad, en cualquier sentido estricto, sólo desde la época de Platón. Aquiles quizá tuviera «personalidad» en nuestro sentido de la palabra, pero no lo sabía; y de haberlo sabido, no se habría comportado como un héroe del vocabulario oralista, como pronunciador de elocuciones y hacedor de hazañas.

La «personalidad» fue un descubrimiento socrático, o quizá deberíamos decir un invento del vocabulario socrático (Havelock, 1972, págs. 1-18; Claus, 1981). El método lingüístico usado para identificarla y examinarla era originalmente oral, en lo que a Sócrates se refiere. Luego fue «textualizado» por Platón, como decíamos. Pero aun siendo oral, la dialéctica socrática dependía del aislamiento previo del lenguaje en su forma escrita como algo separado de la persona que lo pronunciaba. La persona que usaba el lenguaje pero que ahora estaba separada de él se convirtió en la «personalidad» que podía descubrir la existencia del lenguaje. El lenguaje así descubierto se convirtió en el nivel de discurso teórico denotado por la palabra *lógos* (Havelock, 1984).

Dentro del *lógos* residía el conocimiento de lo que era conocido, separado ya del conocedor personal, que podía entrenarse, sin embargo, para usarlo. Al mismo tiempo, se abrió otra división entre este discurso teórico y la narrativa rítmica del oralismo: el filósofo entró en liza contra los poetas. Esas dos rupturas con la tradición fueron reconocidas y dramatizadas en vida de Sócrates, cuando éste tenía unos cincuenta años y Platón era un niño. Ni una ni otra habría sido posible sin la creciente visualización de la tradición que se había producido cuando el lenguaje se alfabetizó.

Aparte de los pronombres reflexivos (mí-mismo, ti-mismo, sí-mismo), el símbolo elegido de la personalidad fue *psyché*, que a menudo se traduce erróneamente como «el alma». Esa elección delata una fidelidad instintiva, por parte de quienes explotan la palabra, a la asociación prolongada de oralidad y escritura. Era el símbolo del «espíritu» sin habla y sin pensamiento de la epopeya oral, que en la oralidad griega era capaz de discurso (y, por tanto, de pensamiento) sólo tras haber sido reavivado mediante la sangre caliente de la vida humana temporal, al que se daba entonces una nueva dimensión en forma del «espíritu dentro de mí» que al hablar también piensa y, a través de la nueva vida del intelecto, accede a la única vida completa del hombre.

Una vez que el lector se encontraba libre de componer un lenguaje de la teoría, con sus sujetos abstractos y sus predicados conceptualizados, advirtió también que estaba empleando unas energías mentales nuevas, que eran de una cualidad distinta de las que se habían ejercitado en el oralismo. Surgió, por tanto, la necesidad de dotar a esa operación mental de una identidad propia. Se puede decir que la entera «Ilustración» ateniense, que los historiadores sitúan en la segunda mitad del siglo v a.C., giraba en torno al descubrimiento del intelectualismo y del intelecto en cuanto representaba un nuevo nivel de la conciencia humana. Los síntomas lingüísticos de ese abandono radical del oralismo, que desde entonces subyace a toda la conciencia europea, se mostraron en una proliferación de términos para nociones, para pensamientos y para el pensar, para el conocer y el conocimiento, para el comprender, el investigar, el explorar y el indagar. La tarea que se proponía Sócrates era hacer entrar esa nueva clase de terminología en una estrecha conexión con la personalidad y con *psyché* (Havelock, 1984, págs. 88-91). Para él esa terminología simbolizaba el nivel de energía psíquica que se requería para realizar un pensamiento de lo que era «verdadero» permanentemente, como opuesto al fugaz acontecer del panorama oral vivo.

La fórmula lingüística por excelencia en la que se expresaba esa intelección era el enunciado de «es», que se prefería al enunciado de «hacer»; uno es propio de la escritura, el otro oralista, con el correspondiente contraste entre un acto mental «verdadero» del conocer y un acto oral de sentir y responder. Una relación estática entre el enunciado «verdadero» y su conocedor vino a ocupar el lugar de la relación móvil entre el sonido lingüístico y su receptor.

Pero la forma posterior, la alfabetizada, sólo fue advertida en cuanto provenía de la anterior, la oral, y en cuanto permanecía aún, al menos de momento, asociada a ésta. Muy pocos términos del creciente vocabulario intelectualista eran creaciones enteramente nuevas (algunos de éstos se pueden atribuir a Demócrito); los héroes homéricos sabían intuir, conocer, reflexionar y buscar. La diferencia era que estas actividades intelectuales apuntaban a la elección entre actos específicos o bien expresaban una sensibilidad ante algún acontecimiento específico. En el vocabulario intelectualista los mismos sustantivos y verbos se convirtieron primero en símbolos de operaciones mentales aisladas y luego fueron colocados en unos contextos en los que los objetos de tales verbos y los predicados de tales sustantivos se hicieron abstractos.

La estrecha asociación fue reconocida, con un deje de amargura, en un incidente simbólico narrado en el más famoso de los diálogos de Platón, el *Fedón*. Bajo la apariencia de relatar la muerte del maestro, el texto viene a servir para dramatizar la supervivencia y, por tanto, la existencia del verdadero «Yo» del maestro, la *psyché*. En el preludio Sócrates, que está en la prisión esperando la muerte, dice que durante los últimos días se ha dedicado, para recrearse, a poner en verso algunas de las fábulas de Esopo. En este momento comenta: «Yo había pensado que la forma suprema del arte de las musas era realmente la filosofía». Pero cuando vuelve a versificar, preparándose para el final de la vida, retorna también a los usos de la oralidad con los que había crecido. Su propia trayectoria previa había ejemplificado de la manera más dramática posible cuán íntima era la asociación entre la oralidad tradicional y el incipiente mundo de la escritura. Su propia dialéctica dependía del creciente vocabulario alfabetizado; y, sin embargo, él mismo jamás había escrito una palabra. La incomparable perspicacia de Platón capta una última percepción de aquella asociación precisamente en el momento en que está a punto de disolverse. La oralidad a la que Sócrates regresó brevemente se desvanecería ante la presencia del socio más joven que se había vuelto más poderoso, de igual ma-

nera que había de desvanecerse Sócrates mismo. Cuando a Platón le llegó la hora de partir, a mediados del siglo IV, la musa griega había dejado atrás todo el mundo del discurso y del «saber» orales. Había aprendido de verdad a escribir, y a escribir en prosa; e incluso a escribir en prosa filosófica.

Capítulo 11

LAS TEORÍAS ESPECIALES Y SUS CRÍTICOS

¿Hubo alguna vez un tiempo en el que efectivamente existió una mentalidad oral tal como la hemos descrito, de gran significación y específicamente diferente de la nuestra? ¿Continuó existiendo esa mentalidad de manera omnipresente en las primeras obras maestras de la literatura griega? ¿Es verdad que el mero acto de aprender a leer y escribir produjo las consecuencias que hemos descrito? Hoy en día no somos conscientes de ellas. ¿Por qué es necesario suponer que se produjeron una vez en Grecia?

No podemos contemplar la Antigüedad sino a través de la lente de la modernidad. La imagen que atraviesa la lente y llega hasta nuestra sensibilidad es una imagen manipulada por nuestra elección del enfoque y de la iluminación. La tesis presentada en el capítulo precedente es revisionista en el sentido de que nos pide que rectifiquemos un sistema de ideas aceptadas que se han usado para interpretar la conquista cultural griega.

La tesis apunta en particular a una relectura de los clásicos griegos, prestando atención a los matices que se ocultan en sus textos. Éstos han sido objeto de continuo escrutinio erudito desde la Antigüedad tardía hasta el día de hoy, y de la manera más conspicua durante los últimos doscientos años, desde que la filología clásica se estableció como disciplina en las universidades. ¿Acaso es probable —oímos decir al escéptico— que algo verdaderamente «nuevo» que se pueda decir acerca de ellos esté disponible o aún por descubrir?

La erudicción clásica no es una ciencia sino un arte, y sus objetivos, que se eligen de década en década, están guiados por la elección de lo que quiere buscar. Cuando elija el principio de gobierno autoritario, escribirá la historia del cesarismo; cuando se prefieran las directrices del marxismo, trazará un relato del conflicto de clases entre los griegos. Como seres alfabetizados que somos, hace muy poco que nos hemos dado cuenta de que la oralidad está presente entre nosotros, como un hecho contemporáneo, resucitada en los medios electrónicos; no hay que sorprenderse, por tanto, de que eso provoque una nueva mirada sobre lo que pudiera ser el papel de la oralidad en la Grecia antigua.

Eso es, en fin de cuentas, lo que ha venido pasando continuamente en los estudios de literatura griega que se han llevado a cabo a lo largo de los últimos cincuenta años. Una corriente general favorable al estudio comparativo de las religiones como disciplina seria produce su contrapartida griega en forma de una avalancha de libros sobre los dioses griegos, sus cultos, los rituales de sacrificio y cosas por el estilo. Las teorías psicológicas de Freud se juzgan aplicables a la literatura griega no menos que las teorías estructuralistas de Lévi-Strauss. La imaginería de la poesía simbolista provoca una búsqueda de imaginería en la tragedia griega, y así sucesivamente.

Diferente parece ser el caso, sin embargo, de la ecuación oralidad-escritura cuando se usa con referencia a los griegos. Su aplicación no ha sido recibida con la misma simpatía. Advertida por algunos extraños al campo de los estudios clásicos que le han dado la bienvenida, parece que se topa con el resentimiento de muchos miembros del *establishment* clásico, que quizá preferirían desdeñarla como algo que no merece una crítica seria. Las animadas discusiones que suscitó el tratamiento de la poesía formularia por parte de Parry y Lord no fueron más allá de Homero. Hemos señalado ya en el capítulo 3 el súbito incremento del interés por el oralismo y la textualidad y la avalancha de libros y artículos sobre esos temas que se han publicado desde 1963; pero dentro de la lista, de hecho son pocos los que han prestado atención al contexto donde todo ello comenzó, en la historia griega.

No hay duda de que los tiempos cambian, y en su debido momento la situación hallará remedio. La probabilidad de que las teorías especiales de la oralidad y la escritura griegas resistan la prueba del tiempo se puede clarificar considerando algunas de las suposiciones corrientes que se oponen a que eso suceda. Éstas se dividen en dos categorías: las que se hacen sentir generalmente en disciplinas ajenas al ámbito clásico, y las que son peculiares a la disciplina de los estudios clásicos mismos.

La teoría especial de la oralidad griega supone que una condición de total ausencia de la escritura no implica necesariamente aquel primitivismo que a menudo se pretende ver en la historia arcaica de las sociedades, como sucede, por ejemplo, en la antropología de Lévy-Bruhl (1910, 1923). Puede representar una condición positiva de un oralismo que posee su propia calidad de vida, más sencilla que la nuestra, sin duda, pero civilizada, con una capacidad especial para crear una «literatura oral» (si se tolera la paradoja) propia. Por el contrario, los ágrafos que continúan existiendo en sociedades en las que se practica la escritura, sea por unos pocos, como en la Edad Media, sea por la mayoría, como en la América moderna, se encuentran por definición al margen del campo de la cultura aceptada, y a ser posible, se ha de hacerlos entrar en él mediante la educación. Esta condición social de analfabetismo se confunde con la condición de la oralidad primaria, a la que se tiene en poca estima por analogía. La cultura oral griega anterior al 650 o 700 a.C. queda relegada al estatus de una «edad oscura», o bien es ascendida ahistóricamente para adaptarla al patrón del mundo alfabetizado. El prejuicio que aquí se hace notar radica en la inca-

pacidad de diferenciar entre ausencia de escritura y analfabetismo. La primera, si bien se define de manera negativa, describe una condición social positiva en la cual la comunicación se maneja acústicamente pero con éxito. El segundo se refiere a una incapacidad de comunicar bajo unas condiciones alteradas. Y, sin embargo, es un lugar común juzgar lo uno a la luz de lo otro.

Una segunda objeción a la teoría de la oralidad primaria se refiere al tratamiento que ésta da a la poesía (y que la teoría especial da a la poesía griega). Al igual que la primera, esta objeción arraiga en unas suposiciones que surgen de nuestra moderna condición de alfabetizados y que se proyectan hacia atrás. Al ser tratada como un depósito de información cultural, parece que la poesía sufre una degradación de su estatus superior de fuente de inspiración, imaginación y discernimiento. Parece virtualmente transformada de nuevo en prosa. Parece que se estuviera imponiendo indebidamente un criterio de utilidad social a un uso del lenguaje que obedece a unos propósitos bien distintos.

La teoría oral responde a esta opinión argumentando que el papel de la poesía en las sociedades alfabetizadas, lejos de ser más rico que el de su contrapartida oral, es más reducido, porque la escritura, al confiar la función de almacenaje a la prosa documentada, ha privado gradualmente a la poesía y a la experiencia poética de su papel dominante en la cultura y las ha vaciado de su complejidad. En la cultura occidental y en el siglo XX, parece que este proceso se ha consumado en todas partes excepto en Rusia.

El lenguaje rítmico de la oralidad combinaba las funciones didáctica y estética en un arte único. Su contenido era formidable, majestuoso y, al mismo tiempo, hechizador. Cada aspecto reforzaba el efecto del otro. El hechizo adquiría una dignidad seria por el peso que llevaba: el peso didáctico adquiría un encanto que le confería el hechizo. Así, el caudal de un gran río ofrece una imagen más poderosa de la realidad que el murmullo de un arroyo. La carga de responsabilidad social que llevaban Homero, Píndaro y Esquilo contiene el secreto de aquel «gran estilo» que observó Matthew Arnold sin comprender plenamente las razones del mismo. El tratamiento literario de los poetas clásicos griegos aplica demasiado frecuentemente unos juicios de valor propios del papel reducido que la poesía desempeña en el mundo alfabetizado.

La teoría especial de la escritura griega afirma también que el concepto de individualidad y de alma, tal como lo entendemos ahora, surgió en un momento histórico determinado, inspirado en un cambio tecnológico, cuando el pensamiento y el lenguaje inscritos y la persona que lo hablaba se separaron, lo cual condujo a un nuevo enfoque de la personalidad del hablante.

Esta explicación corre el riesgo de ofender profundas emociones fundadas en la fe religiosa. La individualidad y el alma, expresadas en griego, evocan unas convicciones que en Occidente han recibido el poderoso refuerzo de dos mil años de cristianismo (aunque merece la pena observar que, al parecer, estas concepciones están ausentes del Antiguo Testamento). Forman el fundamento de la creencia en la identidad individual y la devoción a la libertad personal, que en tan alto aprecio se tienen en las democracias occidentales.

La sugerencia de que la formación de esos conceptos fue un acontecimiento lingüístico, que no han existido siempre y, en particular, que la Grecia clásica se las arreglaba muy bien sin ellos, puede provocar resistencias instintivas e incredulidad entre críticos y estudiosos por lo demás sofisticados cuando se trata de aplicar la erudición a la Antigüedad. Incluso a los estudiosos marxistas puede resultarles poco familiar semejante noción.

Dejando a un lado el sentimiento religioso, hay aspectos de la teoría especial de la escritura griega que acaso encuentren alguna resistencia entre los filósofos modernos. Se puede demos-

trar que el existencialismo tiene ciertas afinidades con el oralismo, y cierta mezcla entre los dos se ha podido observar entre críticos e historiadores franceses. Pero, ¿cómo puede avenirse la tradición idealista alemana, que empieza con Kant y se expresa en muchas formas posteriores, con la proposición de que el intelecto del hombre, en tanto que se distingue del resto de sus propiedades psíquicas, fue sólo «descubierto» o, cuando menos, plenamente advertido como «existencia», a finales del siglo v a.C., y que eso fue, en efecto, un acontecimiento lingüístico? ¿Qué será de la metafísica de la mente, que supuestamente disfruta de una supremacía cósmica sobre la materia, sobre la historia humana y sobre los sentidos corpóreos? ¿Es que la teoría especial de la escritura sólo ofrece un estéril conductismo para explicar nuestra comprensión humana de las realidades eternas?

Y por cierto, ¿podrá hallar la filosofía moral alguna satisfacción en una fórmula histórica que propone que el lenguaje de la ética, de los principios morales, de las pautas de conducta ideales, fue una creación de la escritura griega?

Los filósofos analíticos y los lógicos, que vienen dominando una parte tan grande del espectro filosófico de Inglaterra y los Estados Unidos, quizá vean en ello cuestiones sin consecuencia. Pero su disciplina tiene sus prejuicios propios. No puede menos que favorecer la suposición de que los procedimientos de la lógica, lejos de ser un descubrimiento de los alfabetizados, están arraigados en la naturaleza humana y siempre lo han estado, con tal de que la naturaleza humana supiera imponerse la disciplina necesaria para usarlos. Una conciencia oral que opera con la ambivalencia y no se halla sujeta a las leyes de contradicción no puede ser, desde este punto de vista, una conciencia válida. Es cierto que tanto los oralistas como los lógicos se toman en serio el lenguaje como conducta humana; exploran su vocabulario y su sintaxis y analizan sus reglas de referencia. Pero cuando la capacidad de hacer eso se atribuye a los efectos de un acontecimiento histórico particular —la invención del alfabeto griego—, entonces los filósofos analíticos que suponen que sus métodos son universales se encuentran frente a la siguiente alternativa: o bien sostener que la tecnología del alfabeto no tuvo importancia alguna porque dichas capacidades han existido siempre, o bien condenar y rechazar la oralidad prealfabética como una condición verdaderamente primitiva de la comunicación que, por suerte, hemos dejado atrás.

Dentro del propio campo de los estudios clásicos hay unas barreras formidables que cierran el camino a una aceptación de lo que proponen las teorías especiales de la oralidad y la escritura griegas: son tanto más fáciles de describir cuanto más estrechamente enfocadas están.

Una barrera importante se funda en la creencia, alimentada por la educación victoriana en los estudios clásicos y todavía muy viva, de que la cultura clásica griega es un fenómeno unificado con una dimensión ideal que es uniforme, y que la supervivencia de los clásicos griegos como base de una educación humanista depende de que se mantenga esa concepción de la experiencia griega como gobernada por la unidad y la armonía. Si Homero es el poeta ideal, viene a decir esa creencia poderosa aunque inconsciente, y Esquilo es el dramaturgo ideal y Platón el filósofo ideal, ¿cómo pudieron estos autores ideales llegar a discutir o disputar entre sí? Cuando parece que Platón en la *República* y otros escritos rebaja o incluso rechaza de plano a sus predecesores poéticos, no puede haber querido decir lo que lisa y llanamente está diciendo. Se considera intuitivamente que cualquier intento de tomar en serio lo que dice y buscar una explicación en una transformación de los valores que estaba teniendo lugar dentro de la experiencia clásica debe estar profundamente equivocado.

Como parte y parcela del apego hondamente arraigado a aquellos valores que se supone existen en la literatura y la filosofía

griegas, se detecta en muchos estudiosos del mundo clásico una sensación de que su profesión constituye una especie de religión mistérica, accesible a los iniciados, pero que debe ser preservada de toda contaminación, sea por parte de otras disciplinas, sea de lo que se intuye vagamente como el materialismo o el relativismo de la modernidad. Las teorías especiales de la oralidad y la escritura griega exigen, por el contrario, que adoptemos una visión genética de la cultura griega, que la sitúa en una dimensión sociológica. La cultura griega fue un proceso, no una entidad ideal. Su carácter cambió considerablemente cuando cambió la tecnología de la comunicación. Puede parecer que así se está vulgarizando la experiencia griega, abriéndola a la inspección desde fuera, por parte de los no iniciados.

Luego está el embarazoso hecho —embarazoso para los oralistas— de que una tesis relativa a la oralidad griega y a la íntima asociación que estableció con la escritura se pueda poner a prueba, en su mayor parte (aunque no exclusivamente), sólo mediante el escrutinio de textos escritos. Éstos han sido acumulados, copiados, comentados e interpretados en un proceso continuo y escrupuloso desde la Antigüedad tardía hasta el presente. Este ejercicio textual ha sido la carne y los huesos de la filología clásica. ¿Qué tiene de extraño entonces que lo que se puede llamar el prejuicio textual (Ong, 1982) esté profundamente arraigado en las mentes de los estudiosos clásicos? La comprensión del humanismo clásico depende del continuo estudio de la palabra tal como está escrita, y no tal como hipotéticamente puede haber sido pronunciada. Pensar de otra manera, se oye argumentar al estudioso, es garantía de embarcarse en una empresa desatinada; las llaves que pueden abrir los arcanos del helenismo están en manos de los seguidores de Housman, no de Havelock.

El prejuicio textualista de la filología ha recibido en este siglo el poderoso refuerzo de las tres disciplinas auxiliares de la

paleografía, la epigrafía y la papirología. Una tras otra han remachado cada vez más firmemente en la mente del estudioso una imagen de la palabra griega tal como fue inscrita, la imagen de una sintaxis prosaica que crecía en fuerza a medida que se multiplicaban las inscripciones y los papiros, mientras la imagen de la sintaxis perdida de la palabra que fue una vez enunciada, proclamada y cantada se iba debilitando cada vez más.

El análisis de Milman Parry de la composición formularia y temática en Homero fue, por cierto, el primero que confrontó a los estudiosos del mundo griego con la cuestión de la oralidad; su labor ha sido continuada por varios estudiosos americanos y en Inglaterra de manera eminente por G. S. Kirk. Pero incluso este análisis padecía una inhibición que impide su ampliación más allá de Homero: su confianza en la premisa de que la oralidad y la escritura, la palabra oral y la escrita, constituyen categorías mutuamente excluyentes impide la formación de toda concepción de una asociación creativa entre ambas que acaso haya durado por lo menos hasta la muerte de Eurípides.

Es una convicción desafortunada aunque comprensible, ya que se ha dejado guiar por lo que pasa a la oralidad en un contexto alfabetizado moderno. El cantor balcánico, por muy completamente analfabeto que sea, vive en una sociedad en la cual su función didáctica original y su importancia social se han transferido desde hace mucho a una elite alfabetizada. Si se hace escritor, empezará automáticamente a adaptar su lenguaje a unas formas de expresión ya disponibles y enteramente ajenas al espíritu oral. En la Grecia antigua el espíritu oral no tuvo que arrostrar semejante problema, pues no existía aún ningún lenguaje literario.

El estudioso del helenismo clásico que piensa de su especialidad a la manera tradicional nunca se siente tan dichoso como cuando puede apoyar firmemente los pies en la Acrópolis de la época de Pericles y contemplar satisfecho desde ese punto ven-

tajoso el mundo griego más allá de Atenas. Por mucho que este mundo haya aportado a la suma total del helenismo —y la aportación fue ciertamente considerable—, su importancia se percibe como marginal y su estatus como inferior en comparación con el lugar en donde él se ha colocado. Uno sube al Partenón como al Templo de Jerusalén. En efecto, en esta era de la decadencia de la fe puede surgir la sospecha de que el icono clásico se ofrezca como sustituto necesario del hebreo (Jenkyns, 1980; Turner, 1981).

El atenocentrismo como hábito de pensamiento constituye una barrera más que se opone a la creencia en la validez de la ecuación oralidad-escritura para explicar la historia cultural griega. La teoría especial de la escritura griega empieza por reconocer que las condiciones necesarias para la creación de la escritura surgieron primero en Jonia y no en Atenas. Fue allí donde nació y prosperó la literatura griega en su forma textual (el idioma de Hesíodo no es ático, y mucho menos beocio, sino jónico), hasta que le sucedió la prosa griega, también jónica, a medida que los griegos de ultramar iban aprendiendo lentamente a leer y escribir.

En Ática y en Atenas, por el contrario, el progreso de estas materias se produjo con un retraso que no fue completamente superado hasta el último tercio del siglo v. La conquista persa y la destrucción que en la Anatolia occidental siguieron a la derrota de la revuelta de Jonia hicieron más fácil a los estudiosos modernos otorgar a Atenas el virtual monopolio de la historia griega. A fin de cuentas, fue la ciudad que en Salamina invirtió el veredicto naval de Lade, hecho que sus oradores y poetas explotaron cuanto pudieron, y justificadamente. Lo que había sido «allá al otro lado» estaba perdido en su mayor parte, y la pérdida posterior de los textos alejandrinos de los poetas jónicos arcaicos sólo ha hecho más espesa la oscuridad que envuelve un período dinámico de la historia cultural de Grecia.

Sería, sin embargo, insensato ignorar la reacción de la propia Atenas ante la caída de Mileto, metrópoli de Jonia y se puede inferir que también de las islas. Fue un desastre que golpeó lo que entonces era el corazón del helenismo de la edad arcaica (Hanfmann, 1953, pág. 23). Atenas tuvo la suerte de que llevaba ya un siglo acogiendo a inmigrantes jónicos de la costa anatolia y de las islas (una inversión del movimiento original).

En el campo de la historia del arte, el atenocentrismo ha sido recientemente reconocido y cuestionado (Morris, 1984, pág. 18), principalmente a fin de corregir una perspectiva que asignaba a Atenas un liderazgo cultural continuado durante el siglo vii frente a Egina (y quizá Corinto). Asimismo se está reconociendo en grado creciente que una parte considerable del arte del Ática arcaica del siglo vi y principios del v refleja la obra de escultores y artistas inmigrantes de las islas (véase Ridgway, 1977, págs. 32, 38, 46, 64-65, 88, 99, 287, 288). Con ellos llegaron los poetas jónicos que impulsaron el renacimiento ateniense en la «corte» de Pisístrato y sus hijos. Sólo entonces el don del alfabeto se convierte en una influencia perceptible en la tierra firme del Ática y entre sus habitantes. Como instrumento del habla ática aparece por primera vez en los poemas de Solón, pero aún falta un buen trecho para que el lenguaje de Píndaro se someta al arte de un Platón.

La expresión «retraso» puede inducir a error si se asocia a la noción de una supuesta inmadurez cultural de la Atenas de Pisístrato y Esquilo. Es un error profundo medir los logros «literarios» griegos por el rasero de los patrones que se aplican a la escritura moderna. Este hábito no puede menos de ser un obstáculo a que se acepte o comprenda aquella fórmula cultural que se expresa en la ecuación oralidad-escritura. Fue precisamente aquel afortunado retraso el que produjo las condiciones de composición necesarias para la creación de la tragedia griega (Segal, 1986) con todo su singular dinamismo del lenguaje y fuerza de

aplicación social. La asociación entre el oído y la vista fue singular y lo sigue siendo hasta el día de hoy.

Emprender una consideración de ello en toda su complejidad requiere que uno penetre en una experiencia antigua que hoy está fuera del alcance de todo paralelismo contemporáneo. Uno desempeña el papel de un Ulises que viaja a un país lejano, hasta que por ventura regrese a casa reconocible y renovado.

Bibliografía

Alter, Robert, «The Poetry of the Bible», *New Republic*, 30 de septiembre de 1985.

Andrewes, A., *The Greeks*, Nueva York, Knopf, 1971.

Austin, J. L., *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon, 1961 (trad. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975).

Balogh, Josef, «"Voces Paginarum": Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens», *Philologus* 82 (1926), págs. 84-109, 202-240.

Chadwick, H. M. y N. K., *The Growth of Literature*, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1932-1940.

Chaytor, H. J., *From Script to Print: An Introduction to Medieval Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

Cherniss, Harold F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935.

Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Londres, Edward Arnold, 1979.

Claus, David B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Soul before Plato*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1981.

Cook, J. M., «A Painter and His Age», *Mélanges offerts à André Varagnac*, París, 1971.

Crosby, Ruth, «Oral Delivery in the Middle Ages», *Speculum* 11 (1936), págs. 88-110.

Davison, J. A., «Literature and Literacy in Ancient Greece», *Phoenix* 14, 3-4 (1962).
Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Éditions de Minuit, 1967 (trad. cast.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).
Díaz del Castillo, Bernal, *Historia de la verdadera conquista de la Nueva España*, México, Editorial Patria, 1983; Madrid, Alianza, 1989.
Diringer, David, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, 2.ª ed. rev., Nueva York, Philosophical Library, 1953.
Eisenstein, Elizabeth, *The Printing Press as an Agent of Change: Cômmunications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vols., Nueva York, Cambridge University Press, 1979.
Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, París, Éditions Albin-Michel, 1958.
Finnegan, Ruth, *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
—, «Oral Literature and Writing in the South Pacific», en N. Simms (edición a cargo de), *Oral and Traditional Literatures, Pacific Quarterly* 7 (1982).
Gelb, I. J., *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, ed. rev. 1963 (trad. cast.: *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976).
Goody, Jack, *The Myth of the Bagre*, Oxford, 1972.
—, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (trad. cast.: *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985).
Goody, Jack y Ian Watt, «The Consequences of Literacy», en J. Goody (edición a cargo de), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, págs. 27-68.
Goold, G. P., «Homer and the Alphabet», *TAPA* 91(1960), págs. 272-291.

Grene, D., *The Complete Greek Tragedies. Sophocles I*, Chicago, University of Chicago Press, 1954.
Gulley, Norman, «Homer, Plato and the Two Cultures», *CR* 14 (1964), págs. 31-33.
Hanfmann, George M. A., «Ionia, Leader or Follower?», *HSCP* 61 (1953), págs. 1-37.
Harding, D. W., A. R. Luria, *The Mind of a Mnemonist, New York Review of Books*, 9 de abril de 1968, págs. 10-12.
Hartman, Geoffrey, *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.
Havelock, E. A., «Why Was Socrates Tried?», en *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto, University of Toronto Press, Phoenix supl. 1 (1952), págs. 95-109.
—, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale University Press; Londres, Jonathan Cape, 1957.
—, «Parmenides and Odysseus», *HSCP* 63 (1958), págs. 133-143.
—, *Preface to Plato*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1963, (trad. cast.: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor Distribuciones, 1994).
—, *Preliteracy and the Presocratics*, Universidad de Londres, Institute of Classical Studies Bulletin 13 (1966a), págs. 44-67.
—, «Thoughtful Hesiod», *YCS* 20 (1966b), págs. 61-72.
—, «Dikaiosune: An Essay in Greek Intellectual History», *Phoenix* 23 (1969), págs. 49-70.
—, «The Socratic Self as it is parodied in Aristophanes' *Clouds*», *YCS* 22 (1972), págs. 1-18.
—, «Prologue to Greek Literacy», en *University of Cincinnati Classical Studies II*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1973a, págs. 331-391.
—, «The Sophistication of Homer», en *I. A. Richards: Essays in His Honor*, Nueva York, Oxford University Press, 1973b, págs. 259-275.
—, *Origins of Western Literacy*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education, 1976.

—, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978a.
—, «The Alphabetisation of Homer», en Havelock y Hershbell (edición a cargo de), *Communication Arts in the Ancient World*, Nueva York, Hastings House, 1978b, págs. 3-21.
—, «The Ancient Art of Oral Poetry», *Philosophy and Rhetoric* 12 (1979), págs. 187-202.
—, «The Oral Composition of Greek Drama», *Quaderni Urbanati di Cultura Classica* 35 (1980), págs. 61-113.
—, «The Cosmic Myths of Homer and Hesiod», en *Mito, storia e societa: Atti del 3° Congresso internazionale di studi antropologici siciliani*, Palermo, Sicilia, 1981.
—, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, Princeton University Press, 1982a.
—, *Harold A. Innis: A Memoir*, Toronto, Harold Innis Foundation, 1982b.
—, «The Socratic Problem: Some Second Thoughts», en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, en Anton y Preus (edición a cargo de), Albany, State University Press of New York, 2 (1983a), págs. 147-173.
—, «The Linguistic Task of the Presocratics», en Kevin Robb (edición a cargo de), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois, Monist Library of Philosophy, 1983b.
—, «The Orality of Socrates and the Literacy of Plato», en Eugene Kelly (edición a cargo de), *New Essays on Socrates*, Washington, D. C. University Press of America, 1984, págs. 67-93.
—, «Oral Composition in the *Oedipus Tyrannus* of Sophocles», *New Literary History* 16 (1985), págs. 175-197.
Householder, F., Recensión de Emmett Bennett y otros, *CJ* 54 (1959), págs. 379-383.
Innis, Harold, *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press, 1951, reed. 1971.

Jeffery, L. A., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
Jenkyns, Richard, *The Victorians and Ancient Greece*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980.
Jousse, Marcel, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, París, G. Beauchesne, 1925.
Kelber, Werner, *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, Fortress Press, 1983.
Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
—, *The Songs of Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962 (tras. cast.: *Los poemas de Homero*, Barcelona, Paidós, 1985).
Knox, B. W., «Silent Reading in Antiquity», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19 (1968), págs. 432-445.
Leiman, S. Z., *The Canonization of Hebrew Scripture*, Hamden, CT, Archon Books, for the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1976.
Lesky, Albin, *A History of Greek Literature*, Londres, Methuen, 1966 (trad. cast.: *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1968).
Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, [2]1992).
—, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962 (trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964).
—, *Mythologiques* I, II, III, París, Plon, 1964-1966 (trad. cast.: *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, F.C.E., 1983; *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*, México, F.C.E., 1978; *El origen de las maneras de la mesa*, México, Siglo XXI, 1984).
Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, Alcan, 1910.
—, *Primitive Mentality*, Nueva York, Macmillan, 1923.

Lord, Albert, *A Singer of Tales*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960.

Luria, A. R., *The Mind of a Mnemonist*, Nueva York: Basic Books, 1968.

—, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, MA y Londres, Harvard University Press, 1976.

Malinowski, Bronislaw, «The Problem of Meaning in Primitive Language», en C. K. Ogden y I. A. Richards (edición a cargo de), *The Meaning of Meaning*, Nueva York, Harcourt Brace; Londres, Kegan Paul Trench Trubner, 1923 (trad. cast.: «El problema del significado en las lenguas primitivas», en Ogden y Richards [edición a cargo de], *El significado del significado*, Barcelona, Paidós, 1984, págs. 310-352).

Mayr, Ernst, *Animal Species and Evolution*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

McDiarmid, John, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *HSCP*, 61 (1953) págs. 85-156.

McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962 (trad. cast.: *La Galaxia Gutenberg*, Madrid, Aguilar, 1969).

MacQuarrie, John, «Clearing the Mists from Olympus», *New York Times Book Review*, 6 de octubre de 1985.

Morris, Sarah P., *The Black and White Style: Athens and Aigina in the Orientalizing Period*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1984.

Nilsson, Martin P., *Homer and Mycenae*, Londres, Methuen, 1933.

Ong, Walter J., *Ramus; Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958.

—, *The Presence of the Word*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1967.

—, *Rhetoric, Romance, and Technology*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1971.

—, *Interfaces of the Word*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977.

—, *Orality and Literacy*, Londres y Nueva York, Methuen, 1982 (trad. cast.: *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987).

Parry, A. M., «Have We Homer's *Iliad*?», *YCS* 20 (1966), págs. 177-216.

— (edición a cargo de), *The Making of Homeric Verse*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Parry, Milman, *L'épithète traditionelle dans Homère*, París, Société Éditrice des Belles Lettres, 1928.

—, «Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making: I. Homer and the Homeric Style», *HSCP* 41 (1930), págs. 73-147.

—, «Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making: II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry», *HSCP* 43 (1932), págs. 1-50.

Pfeiffer, Robert, *Introduction to the Old Testament*, 2.ª ed., Nueva York, Harper, 1941.

—, *The Hebrew Iliad*, Nueva York, Harper and Brothers, 1957.

Pollard, W. G., *The Hebrew Iliad* (introducción general y a cada capítulo), véase Pfeiffer, R.

Ridgway, Brunilde, S., *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Ritter, H. y L. Preller, *Historia Philosophiae Graecae; testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt*, Gotha, [10]1934.

Robb, Kevin, «The Poetic Sources of the Greek Alphabet: Rhythm and Abecedarium from Phoenician to Greek», en *Communication Arts in the Ancient World*, Nueva York, Hastings House, 1978, págs. 23-36.

— (edición a cargo de), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, LaSalle, Illinois, Monist Library of Philosophy, 1983.

Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues: ou il est*

parlé de la mélodie et de l'imitation musicale, reimpreso en *Oeuvres*, vol. 13, París, E. A. Lequien, págs. 143-221 (trad. cast.: *Ensayo sobre el origien de las lenguas*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1980).

Segal, Charles, «Tragedy, Orality, Literacy», en *Oralita: Cultura, Letteratura, Discorso: Atti del Convegno Internazionale a cura di Bruno Gentili e Giuseppe Paioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1986.

Snell, Bruno, «Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorPlatonischen Philosophie», *Philol. Untersuch.* 29, Berlín, 1924.

—, *The Discovery of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1953.

Stewart, Zeph, «Democritus and the Cynics», *HSCP* 63 (1958), págs. 179-191.

Tedlock, D., «Toward an Oral Poetics», *New Literary History* 8 (1977), págs. 507-519.

Turner, Frank M., *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1981.

Vernant, J.-P., «Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy», en C. A. Singleton (edición a cargo de), *Interpretation: Theory and Practice*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1967.

Wade-Gery, H. T., *The Poet of the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

Watt, Ian, «Alphabetic Culture and Greek Thought», en Jack Goody y Ian Watt (edición a cargo de), *The Consequences of Literacy*, Comparative Studies in Society and History V, n. 3, 1963, págs. 42-54.

West, Martin, Hesiod, *Theogony*, edición con prolegómenos y comentario, Oxford, Clarendon Press, 1966.

—, Hesiod, *Works and Days*, edición con prolegómenos y comentario, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Wolf, F. A., *Prolegomena ad Homerum*, Halle, 1795, [3]1884.

ÍNDICE ANALÍTICO